

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI 1

Class No. 109

Book No. 1977

Accession No. 97

**DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY**

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

Cl. No. 109

خ ۹۷۷

Ac. No. 097

**Date of release for loan**

This book should be returned on or before the date last stamped below.  
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book  
is kept overtime.

[illegible]







تأليف فلاسفة الاسلام





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تالیخ

فلاسفۃ الاسلام

۱ تالیف

محمد لطیفی جمعہ

ترجمہ

ڈاکٹر میر ولی الدین عاصمی ضلّی ائمہ اے پی ایچ ڈی (لنڈن) بیرسٹر ایٹ لا

اُستاد فلسفہ جامعہ عثمانیہ

حیدرآباد دکن

۱۳۶۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۳۵۰ھ

دارالطبع اسلامیہ



# فہرست مضامین

تاریخ فلاسفۃ الاسلام

صفحہ	مضمون
۱ تا ۳ ۱ تا ۵	دیباچہ مقدمہ
۱ تا ۱۵	۱۔ کندی وفات وہ علوم و اسناد جن میں اس کو عبور حاصل تھا۔ کندی کے متعلق مخالفین کے خیالات۔ وہ علوم جن میں اس نے تصانیف چھوڑی ہیں۔ ابومعشر اور کندی کی دشمنی۔ موسیٰ کے لڑکھوں کا کندی کے خلاف فریب۔ کندی کے بعض اقوال کندی کے مزید حالات کی توضیح قدیم عربوں کی کتابوں میں بحث کی وقیں کندی کی علمی زندگی۔

صفحہ	مضمون
۷۰ تا ۶۰	<p>فلاسفۃ اسلام میں کندی کا مرتبہ  کندی کا بھل  کندی کی تالیفات پر ایک نظر۔  ۲۔ فارابی  حالات زندگی۔  اخلاق  تعلیم  فلسفہ میں فارابی کا مرتبہ۔  فلسفۃ ارسطو پر فارابی کا اضافہ۔  منطق میں فارابی کا مرتبہ۔  فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں ہوتی تھیں۔  فارابی کے تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب۔  کمال کا انتہائی درجہ۔  خلو نفس یا وحدت نفوس۔  وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے۔  فارابی اور مسئلہ مخلوق  فارابی اور انسانیت۔  قواسم نفسیہ کی تقسیم۔  فارابی اور فلسفۃ اخلاق۔  فارابی اور موسیقی  فارابی کا اسلوب بیان</p>

صفحات	مضمون
	<p>فارابی کے فلسفے کی توضیح، اس کا ملخص و نصوص حیات و اخلاق -</p> <p>فارابی کی منطق پر ایک نظر -</p> <p>الطبیات یا ماوراء الطبیعیات</p> <p>تقسیم قوائے نفس یا نفسیات</p> <p>اخلاقیات</p> <p>سیاسیات</p> <p>فارابی کے تلامذہ</p> <p>نفس انسانی کے اجزاء اور اس کی قوتیں -</p> <p>قوت ناطقہ -</p> <p>ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث وحی، و، رویت ملک -</p> <p>انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے -</p> <p>عضوریہ نفس -</p> <p>عضویت کے قوی و اجزا کس طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں -</p>
۸۸ تا ۸۹	<p>۳۔ ابن سینا</p> <p>حالات زندگی -</p> <p>ابن سینا کا استاد</p> <p>بچپن سے ابن سینا کا طب میں شہرہ آفاق ہونا</p> <p>امیر نوح کے کتب خانے کے جلانے کا الزام</p> <p>وطن سے ہجرت</p> <p>خدمتِ وزارت پر فائز ہونا، اور فوج کا اس کے مخالف ہو جانا</p>



صفحہ	مضمون
	عیش پسندی کی طرف ابن سینا کا طبی رجحان قید اور عیس سے فراری قویہ اور دغوات ابن سینا کی عبقریت تالیفات ابن سینا کی رائے اپنی تالیفات کے متعلق تقسیم علوم فلسفہ نظری کی تقسیم جو ارسطو نے کی ہے۔ ابن سینا کی تقسیم پر ابن رشد کا اعتراض۔ وحدت مطلقہ اور ابن سینا علم واجب الوجود اور ابن سینا ارسطو کی رائے سے ابن سینا کا اختلاف نفس کے متعلق ابن سینا کا نظریہ۔ قوائے نفسی کی تقسیم سعادت کے متعلق ابن سینا کی رائے۔ انبیاء کریم اور وحی کے متعلق ابن سینا کا قول۔ فلسفے میں ابن سینا کا مرتبہ۔ ابن سینا پر ایک نظر۔ ابن سینا کے حالات زندگی پردہ خفا میں آزادی فکر فلسفے کی جانب ابن سینا کا فطری میلان عقاید نفسیات

صفحہ	مضمون
۱۰۷ تا ۸۹	۴۔ غزالیؒ ولادت و تربیت مدیریت نظامیہ کی عداوت حج اور شام و مصر کی سیاحت مشہور تالیفات وفات ”المفرد من الفضل“ ”مقاصد الفلاسفہ“ ”تہافتہ الفلاسفہ“ ابن رشد اور غزالیؒ کا اختلاف - ابن رشد، ابن طفیل اور غزالیؒ کا اختلاف غزالیؒ کے فلسفے کی توضیح - غزالیؒ کے لقب کے متعلق اختلاف ”السلجوق سے غزالیؒ کا تعلق - ”المفنون پر علی غیر اہلہ“ غزالیؒ اور علوم یقینیہ - غزالیؒ اور مہیوم فلسفے کی تقسیم - غزالیؒ کے عقاید میں انقلاب فرقہ تعلیمیہ (باطنیہ) کی تردید - غزالیؒ کا تصور غزالیؒ کے عقاید

صفحات	مضمون
۱۰۸ تا ۱۳۲	فلسفہ پر غزالی کا اثر ۵۔ ابن باجہ حالات زندگی - معاصرین کی رائے - تالیفات رسالہ "الوداع" رسالہ "تذیہ المتوحّد" فصل اول: متوحّد شہریوں میں کس طرح بسر کرے - فصل دوم: اعمال انسانی - فصل سوم: اعراض عقلیہ فصل چہارم: تقسیم اعمال انسانی - فصل پنجم: غایات اعمال انسانی - فصل ششم: اغراض روحانی - فصل ہفتم: ضرورت توحّد - فصل ہشتم: انقواء توحّد ابن باجہ کے فلسفہ کی توضیح - ۱۔ نام کی تحریف اور مصائب - ۲۔ ابن باجہ کے تلامذہ اور اس کا مدفن - ۳۔ ابن باجہ کے ایک شاگرد اس کی طبیعت اور ذکاوت کے مدح ہیں - ۴۔ وہ علوم جو ابن باجہ نے مدون کئے - ۵۔ ابن باجہ اور شرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کا تعلق

مضمون	صفحات
۶۔ ابن باجہ کی تالیفات۔	
۶۔ ابن طفیل	۳۳ تا ۱۵۵
حالات زندگی۔ اس حالت کی توضیح میں کا ابن طفیل کو ادراک ہوا۔ ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ۔ اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن باجہ پر اس کا اعتراض۔ فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید ابن سینا کے فلسفے پر تنقید۔ غزالی کے فلسفے پر تنقید۔ ابن طفیل کے فلسفے کی تمہید جو اس کے رسالہ اسرار حکمت مشرقیہ سے ماخوذ ہے۔ ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح۔ حجی ابن یقظان نے اس نظر سے کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے۔ حجی ابن یقظان کا شمس و قمر اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا۔ ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار واجب الوجود کے مشاہدے پر ہے۔ دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نفع ہے البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے۔ سعادت حقیقی کا دار و مدار اس موجود واجب الوجود کے دوام	

مضمون	صفحات
<p>مشاہدے پر ہے۔ فناء و وصول</p> <p>۶۔ ابن رشد</p> <p>افست تاجیہ ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ یہودیوں سے اس کا تعلق۔ تعلیم و تربیت حالات زندگی۔ ابن رشد کے اساتذہ ان ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا، اور ان علوم کی تفسیر جو اس نے حاصل کئے تھے ابن رشد کے احباب شاگرد اولاد منطق اور قرآن۔ ابن رشد بحیثیت قاضی۔ اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابن رشد کو مہتاب کا سامنا ہوا۔ قضاوت کی شاہی اقتدار سے علیحدگی۔ ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن عبدالمومن کے تعلقات خلیفہ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات۔ خلیفہ یوسف کا ابن فضل کے توسط سے ابن رشد کو</p>	<p>۳۱۵ تا ۳۱۶</p>

صفحہ	مضمون
	<p>ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا۔  امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد۔  اس امیر کے حالات زندگی کا ذکر جس نے ابن رشد کو سزا دی تھی۔  مصر پر حملے کا ارادہ  یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل۔  اخلاق  شباب کی بے اعتدالی۔  لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش۔  رفاء عام کا شوق۔  اصولی طور پر صدقہ دینے کی خواہش  خواندات کی عدم تصدیق۔  چاہلوں سے نفرت۔  تعمیر کا شوق  طلبہ سے محبت  یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا۔  تصوف کے جانب میلان۔  مالکی مذہب سے عناد۔  شہر قرطبہ جس میں ابن رشد نے نشو و نما پائی۔  ابن رشد کے مصائب۔  ابن رشد کے دشمن  ابن رشد کے شر کا  نکبت کے اسباب۔</p>

صفحہ	مضمون
	عقائد و عقو اور مجلس محاکمہ۔ مرافقہ قاضی ابو عبد اللہ تہمت حکم ابن رشد کے اپنی مدافعت نہیں کی۔ فلسفہ کی لڑائی میں شعر کی تاثیر۔ ابن خبیر کے کچھ حالات ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت منشور نص منشور خاکے کے بعد خلاصہ علامہ۔ ابن رشد کی تالیفات۔ کتب مطبوعہ عربی۔ ابن رشد کے تالیفات کی تاریخ۔ فلسفہ تالیفات۔ الہیات فقہ پر اس کی کتابیں تعلیم ابن رشد۔ ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت۔ ابن رشد کا اسلوب۔ ابن رشد کی مسلمانوں میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفہ کے فوری نزوال کے اسباب۔

صفحات	مضمون
	<p>ابن رشد کا مذہب -  عقل کے متعلق ابن رشد کا مسلک -  نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے -  مذہب اتصال -  ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی -  مذہب اخلاق -  سیاسی اور اجتماعی فلسفہ  واجب الوجود -  مبادی ابن رشد غزالی کی تالیفات پر ابن رشد کی  ایک عمومی نظر اور ان پر تنقید -  غزالی کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تغلیط -  منتخبات منابج الاولہ -  شرعیات اور فلسفہ  فصل المقال والکشف عن منابج الادلہ -  تہافت الفلاسفہ و تہافت التہافت -  کتاب کا نام اور اس کی غایت -  قدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف سے غزالی کا مقصد  کتاب تہافت کی تدوین کے اسباب -  غزالی کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا -  فلاسفہ کے علوم -  فلاسفہ اسلام  ان پین مسائل کی تشریح جن میں غزالی نے فلسفے کے تناقص کو ظاہر کیا ہے  کتاب تہافت پر ابن رشد کی تنقید -</p>



صفحہ	مضمون
	<p>غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید۔  یونانی فلسفے کے متعلق ابن رشد کے خیالات۔  مسئلہ علم باری تعالیٰ متعلق بہ موجودات۔  باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے  فلاسفہ پر تنقید۔  مسئلہ واجب الوجود پر بحث۔  اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب۔  نظام کائنات ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں۔  قدیم حکمائے یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر۔  ابن رشد کے فلسفیانہ معلومات کی وسعت۔  موجودہ بالفعل کی طبعیت پر بحث جس کو چھوٹی سے  تعبیر کیا جاتا ہے۔  مسئلہ زمان  فلسفہ کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت۔  خضر احمد کے متعلق ابن رشد کے خیالات۔  ابن رشد اور حریت فکر۔  یہودی اور ابن رشد۔  فلسفہ ابن رشد کا اثر یورپ پر۔</p>
۳۵۲ تا ۳۱۵	<p>۸۔ ابن خلدون  حالات زندگی۔  ہجرت۔  سلطان ابو عنان المرینی کے دربار میں رسائی۔</p>

صفحہ	مضمون
	<p>سفر اندلس وطن کو واپس جونا۔ تلمسان میں ”تاریخ“ کی تصنیف کا آغاز۔ سفر مصر اور وفات۔ ابن خلدون کی تالیفات۔ مقدمہ ابن خلدون پر ایک نظر۔ تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر۔ ابن خلدون کے شخصی حالات۔ ابن خلدون کا فلسفہ اجتماع۔ ابن خلدون اور میکاوی کے درمیان نمایاں مشابہتیں۔ ان دونوں کے درمیان نمایاں اختلاف۔ ابن خلدون کے فلسفے کی توضیح اور فلسفے کے متعلق ابن خلدون کی رائے۔</p>
۳۵۳ تا ۳۶۹	<p>۹۔ اخوان الصفا</p> <p>جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد۔ فلسفیانہ رسائل۔ قسم اول :- رسائل ریاضی تعلیمی۔ قسم دوم :- رسائل جسمانی طبیعی۔ قسم سوم :- رسائل نفسانی عقلی۔ قسم چہارم :- رسائل ناموس الہی۔ دس اخوان الصفا کے خصوصیات اور ان کا باہمی تعاون۔</p>

صفحات	مضمون
۳۶۰ تا ۳۷۸	<p>اخوان الصفا کے علوم کے ماخذ دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے۔ اخوان الصفا کے مراتب نفسیہ۔ اخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق۔ اخوان الصفا کا فلسفہ اخلاق۔</p> <p>۱۰۔ ابن ہشیم</p>
۳۷۹ تا ۴۱۷	<p>حالات زندگی علوم جن میں ابن ہشیم کو عبور حاصل تھا۔ دریائے نیل سے مصر کو سیراب کرنے کے متعلق ابن ہشیم کی تجویز۔ حاکم بامر اللہ کا ابن ہشیم کو مصر سے طلب کرنا۔ جنون کا بہانہ اور مصر کی جانب رخ کرنا۔ شہر آسوان کی طرف روانگی اور "مخزناں" کا معاینہ۔ منصوبے میں ناکامی۔ دوبارہ جنون کا بہانہ۔ حاکم بامر اللہ کی وفات کے بعد تصنیف و تالیف میں مشغول ہونا ابن ہشیم کی تالیفات ابن ہشیم کے متعلق مزید توضیح۔</p> <p>۱۱۔ محی الدین ابن عربی تصوف پر ایک عام بحث۔</p>

مضامین	صفحات
<p>صوفیہ کا طریقہ اور ان کے مراتب و درجات  صوفیہ کی تعریف اور ان کی وجہ تسمیہ -  صوفیہ کے بعض اصطلاحات جن پر بہوں کا اتفاق ہے -  مشہور قدماے صوفیہ کے حالات -  بعض اکابر صوفیہ جنہوں نے کتابیں تالیف کی ہیں -  تصنیف کا فن اور اس کے اقسام  احادیث قدسیہ -  سلسلہ طریق -  حکیم الہی محمد الدین ابن عربی کے حالات -  ابن عربی کے شیوخ طریقت -  شیخ کی مشہور تالیفات -  فتوحات مکیہ کا مخلص -  ہندی منظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے -  محمد الدین کا اعتراف ان کے اور ان کے نفس کے درمیان  مناجات -</p>	<p>۱۸ تا ۴۴</p>
<p>۱۲۰۔ ابن مسکویہ  حالات زندگی -  ابن العمید کی مصاحبت -  کیس کا شوق -  ابن مسکویہ کے متعلق ابو حیان کی رائے -  ابن مسکویہ کے متعلق ابو منصور غنوی کی رائے -  ابن مسکویہ کی وصیت -</p>	

مضمون	صفحات
تالیفات ملخص کتاب ترتیب السعادات - فلسفہ ابن مسکویہ - نفسانیات و اخلاقیات - مسکویہ اور مثل اعلیٰ - حکمت اور فلسفہ میں فرق - ابن مسکویہ کے فلسفہ کی رو سے ہادشاہوں کی حیثیت - نفس کے متعلق بحث - ابن مسکویہ کا فلسفہ - صلح، نفس اور نبوت کا ثبوت - کتاب تجارب الامم -	

## دیساجہ

علامہ لطفی جمعہ کی کتاب 'جیسا کہ نام سے ظاہر ہے' تاریخ فلاسفۃ الاسلام ہے، تاریخ فلسفۃ اسلام نہیں۔ مصنف نے چند اکابر فلسفۃ اسلام کو منتخب کر کے اول تو ان کے حالات زندگی سے سیر حاصل بحث کی ہے اور پھر ان کے فلسفے کے نظامات کو اختصار کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ فلسفۃ اسلام کی تاریخی نشو و نما کا کوئی خیال نہیں رکھا۔ کتاب کے مطالعے کے آغاز ہی میں اس فسق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ تاریخ فلسفۃ اسلام کی مندرجہ ذیل شعبوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے :-

(۱) فلسفۃ طبعیات -

(۲) مشائیت -

(۳) اشراقیت -

(۴) تصوف -

(۵) کلام -

فلسفۃ اسلام کے ان مسائل کے بعض نمائندہ فلسفیوں کو لطفی جمعہ نے بغیر تاریخی ترتیب کا خیال لئے لیا ہے اور ان کے نظام فلسفہ کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ طبعیہ فلاسفۃ فطرت میں سے صرف اخوان الصفا اور ابن سینا کے فلسفیانہ افکار کو اختصار کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح مشائیت میں سے اکابر فلسفہ جیسے گندی، فارابی، ابن سینا، مسکویہ (مشرقی مشائیت) اور ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد (مغربی مشائیت) کے نظامات فلسفہ کے

بعض نمایاں پہلوئوں پر بحث کی گئی ہے۔ مکملین میں سے صرف امام غزالی کے فلسفے پر روشنی ڈالی گئی ہے اور دوسرے اکابر مثلاً ابوالحسن اشعری، ابو منصور ماتریدی، ابوبکر باقلانی وغیرہ کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

حضرات صوفیہ میں سے صرف شیخ اکبر کو پیش کیا گیا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے شیخ کو سمجھنے کی تکلیف نہیں اٹھائی۔ لفظ "تصوف" کی سطح تحقیق، تصوف کی بعض اصطلاحات کی فہرست، صوفیہ کے مقامات و درجات، فتوحات مکیہ کی بعض فصول کے خلاصے کے سوا ہمیں یہاں کچھ نہیں ملتا۔ شیخ اکبر کے فلسفہ وحدت الوجود، عبد رب، حق و خلق یا فرد و کائنات کے باہمی ربط، خیر و شر، جبر و قدر، عالم علم معلوم کی اہم بحثیں مطلقاً نظر انداز کر دی گئی ہیں۔ غرض مصنف کے بیان سے طالب علم اسلامی تصوف کا حقیقی مفہوم پوری طرح سمجھ نہیں سکتا۔ فلسفہ اشراق کے کسی نمائندہ مفکر سے بحث نہیں کی گئی اور شہاب الدین یحییٰ کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

جن محول فلاسفہ سے مصنف نے بحث کی ہے ان کے مطالعے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اکثر ان مقامات کے حوالے درج نہیں کیے جہاں سے اُس نے استفادہ کیا ہے تاکہ طالب علم بھی ان سے مستفید ہو سکے۔ نیز مفکروں کے افکار و آراء سے زیادہ ان کے حالات زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مختلف نظامِ فلسفہ کو پیش کرتے وقت ان کی فطری تقسیم کا زیادہ خیال نہیں رکھا گیا جو وجودیات، کونیات، عملیات، اخلاقیات اور نفسیات ہی میں کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک انفرادی فلسفیوں کا تعلق ہے ہمیں مصنف سے بعض مقامات پر اتفاق نہیں، خصوصاً غزالی اور ابن رشد کے مقابلے اور موازنے کے وقت ہمارے رائے میں مصنف نے غیر جانبداری کا کچھ زیادہ خیال نہیں رکھا اور بعض دفعہ تو خود کو تناقضات میں مبتلا کر دیا ہے! اس کتاب میں جن مفکروں کے افکار سے بحث کی گئی ہے ان تمام کی نسبت ابن رشد ہی کے فلسفے کو زیادہ تفصیل و اطناب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ مصنف کی ہمدردی چھپائے نہیں چھپ سکتی۔

فارابی کی نفسیات کا کافی شرح و بسط کے ساتھ پیش کی گئی ہے لیکن ہمیں تاخذ سے

جیز رکھا گیا ہے۔ ابن سینا اور غزالی پر اختصار کے ساتھ بحث کی گئی ہے، غزالی کے فلسفہ اخلاق جیسی اہم چیز پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔ ابن ماجہ اور ابن طفیل کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے کتاب المتوحد اور حجتی بن یقظان کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے جو کسی قدر طویل ہے۔ ابن خلدون پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ قابل تعریف ہے، ابن خلدون اور میکاوی کا موازنہ بھی قابل توجہ ہے۔ اخوان الصفا کے رسائل کی تصریح کی گئی ہے لیکن ان کی مابعد الطبیعیات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی، ابن مسکویہ کی اخلاقیات اور نفسیات پیش کرتے ہوئے غزالی اور اصغر کی تلخیص دی گئی ہے اور وجود باری، نبوت اور حقیقت نفس پر اختصار کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

زبان کے لحاظ سے لطفی جمعہ ہماری سائنس سے بے نیاز ہے گوہیں اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ فلسفیانہ مطالب کے بیان میں حد سے زیادہ ادبیت حکیمانی (سائنٹفک) صحت کے حصول میں سہولت بخش نہیں ثابت ہوتی۔ بیان کیے ہوئے مضامین کا تلخیص کے عنوان سے دہرانا اور تقریباً اسی الفاظ میں دہرانا جو تفصیل کے وقت استعمال کیے گئے تھے زیادہ اچھا اثر پیدا نہیں کرتا۔

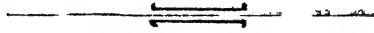
اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ فلسفہ اسلام یا فلاسفۃ اسلام پر کس قدر کم کام ہوا ہے اور مستشرقین کی تصانیف میں تعصب اور غلط بیانی کا عنصر کس قدر غالب رہتا ہے ہمیں علامہ لطفی جمعہ کی موجودہ کتاب نہایت غنیمت نظر آتی ہے اور ہمیں امید ہے کہ جامعہ عثمانیہ کے فارغ التحصیل علامہ موصوف کی اس کوشش سے فائدہ اٹھا کر اپنی تصانیف میں ان کی ان تمام کوتاہیوں کو رفع کر سکیں گے جن کا ہم نے بے مروتی کے ساتھ اوپر ذکر کیا ہے۔

آخر میں میرزا خوشگوار فرغیہ ہے کہ میں مولوی عبد القادر صاحب صدیقی، پروفیسر فلسفہ شعبہ دینیات، جامعہ عثمانیہ کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کروں جن کی حسن امداد کے بغیر ترجمے کا یہ شکل کام مجھ کے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اس کے علاوہ عربی زبان کی تمام مشکلات اور پیچیدگیوں کو سلجھانے میں حصہ لیا ہے، مسودے کو شروع سے



آخر تک ایک سے زیادہ مرتبہ دیکھا ہے اور زبان اور مفہوم دونوں کی خامیوں کو رفع کیا ہے۔ میں مولوی صاحب کاترہ دلی سے شکر گزار ہوں۔

میر ولی الدین



## مُقَدِّمہ

محترم حکما! اس حقیر کو مقرب نہ فرمائیے، جس نے آپ حضرات سے ماضی بعید کے گوشے سے منظر عام پر رونق افروز ہونے کی التجا کی اور آپ کو عالم سکون سے شورش و اضطراب کی دنیا میں جلوہ فرما ہونے کی دعوت دی۔ موجودہ زمانے کے اکثر لوگوں کو آپ جیسی ہستیوں کے تبارک و شرف حاصل نہیں۔ آپ کے اسما و القاب سے ان کے کان مطلقاً آشنا نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ آپ کے وجود ہی کے متعلق اختلاف کریں، اور آپ کے قیمتی افکار کا انھیں صحیح اندازہ نہ ہو سکے، اور آپ کے ان خیالات کو ٹھکرا دیں جن کے سوچنے اور تہذیب و تربیت دینے میں آپ نے اپنی عمر کی بہت سی راہیں گزاری ہیں۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض آپ جیسے قدیم مفکرین پر جنھوں نے کانٹ، شیشے، شوپہنور، اسپر، اسٹوارٹ مل، اگسٹ کون اور ریتان سے بہت پہلے کائنات کے متعلق غور و فکر کیا، اس کی توضیح و تبصیر کی، اور اس کے مظاہر کی تعقیل کی، ایک تعجب کی نظر ڈالتے ہوئے گزر جائیں۔ لیکن شاید ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ اگر آپ جیسے اکابر فلاسفہ کا (جن کا سلسلہ کندی سے شروع ہوتا ہے اور ابن رشد پر ختم ہوتا ہے) وجود نہ ہوتا تو یورپ کا کوئی جدید فلسفی عالم ظہور میں نہ آسکتا۔ پس اسے گردہ حکما آپ ہی وہ محترم افراد ہیں جنھوں نے اس مقدس شعلہ علم کی حفاظت کی جس کو سقرات، افلاطون اور ارسطو نے

ماضی بعید کی تاریکی میں روشن کیا تھا، اور اس کے نور میں بہت کچھ اضافہ کر کے یورپ کے فلاسفہ جدید کے تفویض کیا۔ حقیقت میں آپ حضرات اس شعلہ الہیہ کے لحاظ سے "کراما فظنین" کا درجہ رکھتے ہیں۔

تاہم آپ کی قدر و قیمت یورپ کے علما و مصنفین اور مورخین کی نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس مبارک سہولت کے سیکڑوں مولفین نے آپ کے حالات کو مدون کیا ہے اور آپ کے ان افکار کی نشر و اشاعت کی ہے جو حقیقت میں تفکر انسانی کے سلسلے کی ہایت قیمتی کہی ہے۔ انہوں نے آپ کے خطوط کی تحقیق و تدقیق کی جانب کمال امتیاز کے ساتھ توجہ کی، اور ان کی قدر و قیمت کے اضافے میں انتہائی کوشش کی۔ آپ کی بقائے شہرت کے لیے اپنی دولت، زندگی اور علم سے دریغ نہیں کیا ان کی تحقیق اور بحث و استدلال ثابت ہوئی، اور ان کی اس تجارت میں انہیں بہت کچھ نفع ہوا۔ لیکن جس گروہ کو آپ کے عقلی وجود کے متعلق انکار یا شک ہے اور جنہوں نے آپ کی قدر نہیں کی وہ آپ ہی کی اولاد اور اخلاف ہیں جو آپ کی عظمت کے وارث ہیں مگر حقیقت میں آپ کے حالات کے تحفظ اور آپ کے کارناموں کے احترام کے لحاظ سے شاید ہی ان سے زیادہ کوئی نااہل ہو۔ یہی وہ لوگ ہیں جو عربی زبان میں لکھتے پڑھتے ہیں جس میں آپ نے بہت سی مخلوق الذکر کتابیں بقیاد مقرر، دمشق، المغرب، اور اندلس میں جمعہ ٹری ہیں۔ باوجود اس کے آپ کے یہی جانیں اچھوس بیش بہا تر کے کسی طرح مستحق نہیں) سوال کرتے ہیں۔

(۱) کیا واقعی ہمارے اجداد نے عقل و فکر کی ترقی میں کچھ حصہ لیا ہے؟

(۲) کیا علوم جدیدہ کے میدان میں ان کی کوئی قدر و قیمت ہے؟ ان کی

کتابیں یہ کہاں؟

(۳) ان فلاسفہ کے مقابل میں جن کے حالات زندگی اور مختلف اقوال کا ہم

کتاب و رسائل میں مطالعہ کرتے ہیں ان کی کیا حیثیت ہے؟

ان ہی تین سوالات کا جواب دینا اس کتاب کی غرض و غایت ہے تاکہ ان فلاسفہ متقدمین کی فضیلت اور فلاسفہ عالم کی صف میں ان کی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز تشکیک کے سامنے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہو جائے کہ جس

مدنیتِ عظمیٰ کی بنیاد چودہ سو برس قبل رکھی گئی تھی، وہ محض مادی نہ تھی، نہ اس کا مقصود جنگ و جدل تھا، بر خلاف اس کے وہ ایک ایسی مدنیت ہے جس کی اساس عقل، علم اور فکرِ عمیق پر ہے وہ تہذیب جس نے قلبِ صحرا میں جنم لیا، اور جس کی شاخیں مشرق میں اقصائے چین اور مغرب میں یورپ اور افریقہ کے اطراف و اکناف تک پھیل گئیں، تلوار اور مدافعت کی تہذیب نہ تھی، بلکہ قلم، کاغذ اور کتاب کی پچاسچہ ان فلاسفہ کو ان کے اپنے ذہب نے مطالعہ، بحث اور تلاشِ حقیقت سے نہیں روکا، بلکہ انہیں فکرِ بستی کی تمام شاہراہوں پر چلنے کی ترغیب دی، گو یا حقیقت ان کی ایک گم شدہ شے تھی جس کی تلاش میں ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ اپنی ساری زندگی دولت اور قوتِ فکری کو صرف کر دیں، اور جہاں بھی وہ ملے اس کو پھر اپنے قبضے میں کر لیں پچاسچہ اول العزم صاحبانِ تاج و تخت نے اپنی تمام جدوجہد، مال، دولت، اجاہ و مرتبت، مشرق کے بلادِ عرب اور مغرب کے اسلامی شہروں میں فلسفے کی ترویج و اشاعت کے لیے نذر کر دی۔ اور جس چیز نے انہیں اس علمی جدوجہد پر آمادہ کیا وہ ان کا وہی عقیدہ تھا جس کا ظہور صحرائے عرب میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ پاک سے ہوا۔ سب سے پہلے جنہوں نے حکمت کے سوتی کبیرے وہ خلفاء، لوگ اور مجاہدین ہیں جو آپ کے اقربا، صحابہ اور تابعین میں سے تھے۔

یہ امر زباں و تران لوگوں کے لیے قابلِ غور ہے جنہوں نے اس آخری دور میں جنم لیا ہے، اور جو مشرق کے مسلمانوں کی عقلی زندگی کی تحقیر، اور ان کے ممتاز افراد کی بے قدری کرتے ہیں، ان کے علوم، اخلاق اور حکمت پر طعن و تشنیع کرتے اور ان آثار کو جو خود ان کے لیے شعلِ ہدایت ہیں، فنا کرنے کے درپے ہیں۔ اس قسم کے لوگ محض بے جا تعصب اور مادی منفعت کے تحت اپنے سلفِ صالح کے عقلی آثار کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں، ورنہ کسی ادیب یا عالم کے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ تہذیبِ انسانی میں ان کے اسلاف کی جو قدر و قیمت یا اہمیت ہے اس کے ذیل کرنے پر رایل ہو؟ کیا یورپ کے وہ علما جن کی تقلید کے یہ لوگ، نویدِ اربابِ علم اور فلسفے کے میدان میں اپنے اسلاف کی اسی طرح بے قدری کرتے ہیں، محض اس درجہ سے کہ انہیں اس عالمِ مادی سے کنارہ کشی اختیار کیے ہوئے ایک طویل عرصہ

کڑ چکا ہے ؟

برخلاف اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ کے شہرہ آفاق اہل قلم اپنے قدامت کے حالات کو زندہ رکھنے میں ہمیشہ کوشاں نظر آتے ہیں۔ ان کی کتابوں کی اشاعت و پڑھنے میں ان کی تشریح و توضیح اور حیات عقلی کے اس دور جدید میں اعلیٰ فضیلت کے منتخوب قرار دینے میں انتہائی مہر گرمی کا اظہار کرتے ہیں۔ یورپ کا کوئی ایسا فلسفی نہیں ملا جس نے حکمائے متقدمین میں سے کسی ایک کو اپنا متقبل اعلیٰ و پیشوا قرار دیا ہو اسی کے نقش قدم پر گامزن نہ ہوتا ہو، اور اسی کے کورسے فیض یاب نہ ہوتا ہو۔ چنانچہ لوگ ہمیشہ اپنے اسلاف کے ایام ولادت بہت دھوم دھام سے مناتے ہیں، اور ان کے ایام کبریٰ کو ان کی تالیفات کی اشاعت اور نسل انسانی پر ان کی فضیلت کے اظہار کے ذریعے زندہ و برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اہل اسلام ہی میں ایک گروہ ایسا نظر آتا ہے جو مجدد ہونے کا دعویدار ہے، جو تمام قدیم فن سے محض اس کی قدامت کی وجہ سے بیزار ہے، اور ہر جدید شے کا مصلحتاً اس کی حدت کی بنا پر پرستار ہے۔ اگر اس گروہ کو ذمہ دہی بھی قتل ہوتی تو اس پر مشکف ہو جاتا کہ جس شے کے لیے کوئی قدیم یہ ہے اس کے لیے جدید بھی نہیں ہو سکتا۔ تمام شرف و فضیلت اسل ہی کی جانب راہ دہی گئی ہے۔ عظیم الشان عمارت کے لیے فہمہ اس اس کی ضرورت ہے۔ پس ظاہر ہے کہ جب تک کہ آثار و سلف سے اس گروہ کا اتصال نہ ہو، اس کا قیام و بقا ہی ممکن نہیں اور جس قوم کا ماضی نہ ہو، اس کا حال ہو سکتا ہے نہ تفضل۔

اس مختصر کتاب کے عنوان کے تعین کے وقت ہم اسلام کو محض ایک دین یا مذہب نہیں قرار دیتے، بلکہ اس کو ایک کامل مدیت کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو حیات عقلی کے جمیع اصول اور اخلاقی ثقافت پر مشتمل ہے۔ اسی قیاس کی بنا پر اسیرائیلی اور مسیحی فلسفیوں اور دوسرے آزاد خیال مفکرین کو جنہوں نے اسلامی تمدن کے سائے عاطفت میں پرورش پائی، مقررہ عقلی ترقی کے مد نظر حکمائے اسلام کا لقب دیا جاسکتا ہے، اسی حکیمانہ روش پر مشرق و مغرب میں عباسی، اموی اور فاطمی خلفاء گامزن رہے۔ انہوں نے غیر مسلم مصنفین، مفکرین اور ادیبوں کو اپنے تہذیب کا شرف بخشا

اور انہیں حکومت کے اعلا عہدوں پر فائز کیا۔ ان اکابر خلفاء نے تمام مذاہب کے فلسفیوں کے لیے اپنا دامن وسیع کر دیا۔ حالانکہ زمانہ مابعد میں ممالک غیبی کے شہنشاہوں اور امرا نے حریت فکری کے علم پر اوروں کو نہولی پر چڑھایا، نذر آتش کیا، اور ہر قسم کی اذیت ان کے لیے روا رکھی۔

اس کتاب میں تصوف پر ایک تفصیلی بحث (شیخ محمد الدین ابن عربی کے حالات کی مناسبت کے لحاظ سے) قارئین کے ملاحظے میں پیش کی جائے گی جن کو بعض مولفین فلاسفہ کی صف میں جگہ دینے کے متعلق تردد کرتے ہیں، حالانکہ انھیں غزالی کو فلاسفہ میں شمار کرنے میں عذر نہیں ہوتا، محض اس وجہ سے کہ غزالی نے فلسفے پر ایک کتاب لکھی ہے قطع نظر اس مقصد کے جو ان کے پیش نظر تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ غزالی سے زیادہ ابن عربی فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں۔

تصوف بھی ایک قسم کا فلسفہ ہے۔ وہ حیات انسانی کے لیے ایک خاص راستہ پیش کرتا ہے۔ صوفیا حقیقت اسے بحث کرتے ہیں اور زندگی کی دشواریاں سمجھنے کو بھولتے اور کائنات کے عمیق اسرار کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فلسفہ بھی اعلیٰ معنی کے لحاظ سے ان ہی غایات تک اپنے کو محدود رکھتا ہے۔ ابن عربی کو اپنے مباحث میں کامل انہماک تھا، جن کی انھوں نے تحقیق و تدقیق کی، ان پر غور و خاص کیا، اور اپنی تمام زندگی کو محض اسی ایک غایت کے لیے وقف کر دیا، یہاں تک کہ ان کی رسائی ترقی کے اعلیٰ منازل تک ہو گئی۔ امام غزالی کی بہترین کتاب جس کی وجہ سے انھوں نے عالمگیر شہرت حاصل کی، یعنی "کتاب احیاء العلوم" اکثر مصنفین کے طبقے میں شیخ اکبر کی "فتوحات مکیہ" سے کم درجے پر سمجھی جاتی ہے۔ شیخ محمد الدین ابن عربی کی ایک خاص شخصیت ہے جو اوروں سے بالکل ممتاز ہے، اور جس کو جدید تاریخ تصوف اسلامی کی سیادت حاصل ہے، کیونکہ آپ کی ذات ستودہ صفات کو عرب و ترک کے سنی ہوں یا فارس کے ماتم، محمدی الملت، اور شیخ الاکبر سمجھتے ہیں نہ کہ محض ایک منازع۔

اب اور یہود ایک ہی نسل یعنی سامی نسل کی دو شاخیں ہیں۔ یہ دونوں فتنے اپنی اصل مذہبیت اور تاریخ کے اعتبار سے بالکل متحد ہیں، لیکن تنہا کہ عربی اور عبرانی زبانوں میں بھی اتحاد ہو جاتا۔ اگر عربی زبان اپنے قدیم لہجے اور قوت حیات کے

اعتبار سے ممتاز نہ ہوتی تو ان دونوں کے مناج فکر بھی یکساں ہو جاتے۔

ساتھ ملت موسوی اور یحییٰ میں فلسفیانہ قابلیت کے لحاظ سے بہت نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ ہر زمانے میں متعدد اعلیٰ دماغ اسرار پائی گذرے ہیں جو مختلف اقوام کے پیش رو شمار کیے جاتے ہیں۔ وہ ان اقوام کی جانب وطنیت نہ کہ مذہب کے اعتبار سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ وہ جدید نے بھی بہت سے ذہین افراد پیدا کیے جن میں سے بعض تو یہ قید حیات ہیں اور بعض رحلت کر گئے، جیسے کارل مارکس، آئین سٹائن، برگسٹائن، ان کے علاوہ بیسیوں ایسے حکما ہیں جنہوں نے عالم فکر انسانی میں اپنی یادگاریں چھوڑی ہیں۔

حکماں بنی اسرائیل اپنے مذہب کے ظہور کے ابتدائی دور میں محض تہدید، دعوہ و عید میں مصروف رہتے تھے، اور حکمت ربانی، اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی تخلیق اور ساری کائنات کی وحدت کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ان کی بحث محض خدا کی ذات تک محدود ہوتی تھی۔ صفات الہیہ کے اسباحث سے، جنہیں فلاسفۃ اسلام مظاہر ذات قرار دیتے ہیں، ان کو، طلقاً سر و کار نہ تھا نہ ان میں سے کسی نے نفس بشری اور اس کی حقیقت کی جانب توجہ کی۔ ان کا فلسفہ بغیر کسی علی بحث، یا فلسفیانہ طریقہ کے محض خدایت تعالیٰ کے اعتقاد پر مشتمل تھا، حالانکہ ربانی اور نفسیاتی علوم کے مصداق و یونانیوں اور ہنود کی کتابوں میں بکثرت موجود تھے اور یہ ان کی دسترس میں تھے۔

فلاسفہ یہود نے علم منطق سے واقف تھے، اور نہ براہین و ادلہ کے مسلک کے پیرو تھے۔ اگر وہ منطق سے کچھ آشنا بھی تھے تو اس کے اصول کو پیش نظر نہیں رکھتے تھے، بلکہ اپنے خیالات کی تائید کے لیے محض دجی پر اکتفا کرتے تھے۔ خیر و شر کے متعلق فلاسفہ یہود کا نظریہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ خیر محض ہے اور اس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے، انہوں نے اس مسئلے کو کتاب مقدس کی تصریح کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی۔ شر کو وہ انسان کے افعال قبیحہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ وہ عقل پر مادے کے غلبہ پانے یا مادے کو عقل پر ترجیح دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انہوں نے شر کو انسان کی جانب اس دُر سے منسوب کیا کہ کہیں ان کے اس بیان سے انسان کا مادے سے خرم نہ لازم نہ آئے۔ شر کو انسان کی طرف منسوب کرنے سے انہیں لازمی طور پر اس

بات کا قائل ہونا پڑا کہ انسان اپنے ارادے اور تصرفات میں مختار محض ہے۔ انسان کا یہ فرض ہے کہ اپنے اعمال کو خیرِ اعلیٰ کے مطابق منضبط کرے تاکہ مبداءِ مادی اس کو مغلوب کر کے اس پر شریعت بنا لے۔ حریتِ ارادی کے اس مبداء کو زنا نہ حال میں (Libro Arbitre) یا نظریہ مبداءِ اختیار فی الحیات سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فلسفہ جدید میں اس نظریے کا ظہور صدیوں تک عقائد و افکار کی کشمکش جاری رہنے کے بعد ہوا ہے۔ یہود نے اس مسئلے کی چھان بین نہیں کی، بلکہ ان کا استناد کتابِ مقدس کے نصوص پر تھا جس میں صریحاً خدا کی زبان سے انسان کو ان الفاظ میں مخاطب کیا گیا ہے:-

”اے انسان، خبردار! میں نے حیات و خیرِ موت و شر کے اصول تجھ پر واضح کر دیے ہیں“

یہود کے اس طبعی میلان کا اصلی سبب ان کی سامی فطرت ہے جس پر فاضل رینان نے اپنی بیش بہا کتاب ”تاریخ اللغات السامیہ“ میں مختلف مواقع پر روشنی ڈالی ہے۔

حکمائے یہودی کی ایک غلامی خصوصیت یہ ہے (جس کی وجہ سے ان پر تحقیقی معنی میں فلاسفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا) کہ جب کبھی وہ خالص فلسفیانہ مسائل پر بحث کرنے ہوں تو ان کو مذہب کے دائرے میں لے آتے ہیں، اور ان مسائل کے موافق یا مخالفت کوئی حکم لگانے کو عقلِ بشری سے بالآخر روکتے ہیں۔

اس کی بہترین مثال عہدِ قدیم کے سفار سے سفرِ ایوب میں مل سکتی ہے جس سے وضع ہوتا ہے کہ جب حکمائے ”عنایتِ الہیہ“ اور قضا و قدر کے مسائل پر بحث شروع کی تو اس وقت خدا سے تعالیٰ نے ایک آندھی سے حضرت ایوب پر ظاہر ہو کر فرمایا کہ انسان کی قوت اور اک اسرافِ طبیعہ کے وقوفِ حقیقت کے چہرے سے نقاب کشائی اور قضا و قدر کے رموز کی دریافت سے بالکلیہ قاصر ہے۔ اس کو چاہئے کہ اپنے غرر کا اظہار کرتے ہوئے ارادۃِ الہی کے سامنے سر تسلیم خم کر دے، اور یہی امر اس کو فلسفے سے مذہب کی جانب لیجاتا ہے۔

تاہم جب یہود کا اہلِ یابل، ایراتون، اور کلدانیوں سے میل ملاپ ہونے لگا تو اسرائیلی حکمت بھی ان آریئل سور ماؤں کے انکار و عقائد سے متاثر ہونے لگی۔



اہل فارس و وحدانیت کے قائل تھے اور بت پرستی سے انھیں نفرت تھی، جیسا کہ ان کی کتاب ”زنداوستا“ سے ظاہر ہوتا ہے، ایرانی آریہ نسل سے تھے لیکن اس کے باوجود ان کی ”ایشیانیت“ نے ان کی آریائی فطرت پر غلبہ حاصل کر لیا۔ اس وجہ سے وہ فلسفے میں اس مرتبے تک نہیں پہنچ سکے کہ ان سے حکمائے بنی اسرائیل مستفید ہو سکتے یہی سبب ہے کہ یہود کی کتاب میں ان کے اہل فارس سے امتزاج و اختلاط کے بعد بھی نظری اور مادراؤ الطبعی مسائل سے خالی رہیں۔

یہود کا یہ فلسفیانہ جمود اور ان کا اپنے آپ کو مذہبی دائرے ہی میں محدود رکھنا مدت و راز تک جاری رہا، یہاں تک کہ یونانیوں نے اہل توریا پر فتح حاصل کر لی اور اس فتح کے بعد یہودیوں میں یونانی فلسفہ و اخلاق کی اشاعت ہونے لگی۔ اب یہود نے غیر محسوس کی اور ان کے مختلف شہروں میں ایسے مسائل پر بحث چھیڑ گئی جن پر انھوں نے اس سے قبل کبھی توجہ نہیں کی تھی البتہ انھوں نے بحث میں کامل آزادی کا اظہار نہیں کیا بلکہ وہ کتب مقدسہ کی تشریح کرتے ہوئے بعض ان لوگوں کو اصول کی توضیح کرنے لگے جو اس زمانے میں اسکندریہ میں رائج تھے۔ ان کی توجہ محض فیتا غورس اور افلاطون کے انکار تک محدود تھی۔

بعض حکمائے یہود کے یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ اکابر فلاسفہ یونان مثلاً فیتا غورس، افلاطون، اور ارسطاطالیس کے خیالات کی تحوین میں بنی اسرائیل کو بہت کچھ دخل ہے، کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہ فلاسفہ اپنے سفر کے دوران میں بلاد بنی اسرائیل سے گزرے ہیں اور ان کے حکماء سے علم و حکمت کا استفادہ کیا ہے۔ یہودوں میں ایک ایسا گروہ بھی گزرا ہے جو صوفیائے اسلام سے مشابہ ہے، یہ لوگ فطرتاً ہی کی صورت میں نمودار ہوئے۔ یہ اصول مذہب اور اخلاق کی تعلیم دیا کرتے تھے اور اصول اخلاق مثلاً زہد، عفت، تقشف اور تقویٰ کے پابند تھے۔ ان میں ایک دوسرا گروہ بھی پیدا ہوا جو صدوقہ کہلاتا تھا، لیکن وہ بہت تھوڑے عرصے میں منتشر ہو گیا۔ یہ لوگ خلو و نفس کے منکر تھے اور عنایت الہیہ کو اعمال بشری ہی میں داخل کرتے تھے اور اس نظریے کے انکار کی وجہ یہ قرار دیتے تھے کہ یہ اختیار انسانی کے سانی ہے۔

فرقہ حدود قدیم میں سے ایک اور گروہ، استینائی نامی نے جنم لیا۔ اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد اشتراکیت پر رکھی، اور اسی کے اصول پر کار بند رہے، جیسے تمام افروادسانی کے ساتھ محبت کا اظہار، لذات نفسانی سے تنہا، خواہشات نفسانی پر غلبہ حاصل کرنا، تمکّل کی تحقیر وغیرہ۔ سرزمینِ ملیطین میں نظریہ ”وطنیت قومی“ کے زیر اثر ”صیہونیت“ کے نوآرہ رونے سے قبل تک تمام اسرائیلی مستعمرات میں اسی فرقے کے اصول رائج تھے اس کے بعد اس کے آثار بالکلیہ فنا ہو گئے اور صرف کتابوں میں ان کے حالات باقی رہ گئے۔

رومیوں کے مہد اور یورپ کے مذہبی دور کے قرونِ اول میں یہودی انواع و اقسام کے نظامِ کار کا شکار بنے رہے، اس کی وجہ سے ان کے قومی مقصد حاصل ہو گئے، اور ان کی شکاوت ماند پڑ گئی۔ اس کے بعد وہ اپنے ہمتا و تحفظ کے لیے ہر جگہ مذہبی مناقشوں میں مصروف ہو گئے جس سے ان کی مالی حالت پست ہوتی گئی، ان میں انتشار پیدا ہوتا گیا، اور ان کی ملکی قوت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اسی وجہ سے ان کی کتابیں ”مشنہ“ اور ”تلمود“ فلسفے اور کلام کے ماوراء الطبیعی مباحث سے متحرک نظر آتی ہیں۔

اس طرح عقلی حیثیت سے یہود میں انحطاط رونما ہو چکا تھا۔ بالآخر ظہورِ اسلام سے قبل وہ لاہ عرب میں منتقل ہو گئے۔ زمانہ جاہلیت میں جزیرہ عرب میں ان کا قیام پذیر ہونا ان کے لیے خوش گوار ثابت ہوا۔ ان میں اور قبائل عرب میں الفت و آسماں بڑھتا گیا، کیونکہ یہود اور عرب دونوں سامی نسل ہی کی شاخیں ہیں نیز عربی اور عبرانی زبانیں بھی ایک ہی اصل سے تعلق رکھتی ہیں۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے یہود پر کسی طرح کی بندشیں عائد نہیں کیں۔ چنانچہ وہ فارغ باقی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے علم و ادب کی تحصیل کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ صدر اسلام میں ان کی خوشنحی کا ستارہ اوج کمال تک پہنچ گیا۔ چنانچہ ان کے بعض شاہیر نے خلفاء کے دربار میں خاص درجہ حاصل کر لیا، اور ان کی غالیات کے موردِ قرار پائے۔ مثال کے طور پر سعید بن یعقوب القیومی، ہموئیل بن خنی وغیرہ کو لو۔

سعید بن یعقوب القیومی جو یہود میں سعد بن یوسف مصری کے نام سے

مشہور ہے، مدرسہ سورا کا رئیس تمنا جو بغداد کے قرب و نواح میں واقع تھا یہودیوں میں یہ پہلا شخص ہے جس نے عربی زبان میں عقائد و عقلیات کے موضوع پر کتاب لکھی اس کتاب میں جو قوم یہود کے لیے ایک جدید فتح شمار کی جاتی ہے (جیسا کہ فرقدربانیہ اور اصحاب تلمود کے لیے دستور سمجھی جاتی ہے) عقائد کے ساتھ احکام عقل کی رعایت اور مسائل، یہی کی تحقیق و تفتیش پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقل ہی وہ قوت ہے جس کی وساطت سے انسان کو ان حقائق تک رسائی ہوتی ہے جو وحی کے ذریعے انبیاء علیہم السلام پر شکست ہوئے ہیں۔ وحی کی وجہ سے انسان میں ایک ایسا میلان پیدا ہوتا ہے جس سے اس کو آفاقی حقائق کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر وہ محض عقل کی روشنی میں بحث کرتا تو اس کو ادراک حقائق کے لیے انتہائی مشقت اور طویل زمانہ درکار ہوتا۔

بلاشبہ ہم سید بن جوق کو حکمائے عالم کے زمرے میں شمار کرتے ہیں لیکن وہ بلا واسطہ میں فلسفے کی ترقی کے زمانے تک (جس سے خود ہسپانوی یہود بہت کچھ مستفید ہوئے) زندہ نہیں رہا۔ اس دور میں یہودیوں نے مدرسہ سوکوٹو کو کراس کو قرطبہ میں (جو ابن رشد کا وطن تھا) جدید اصول پر قائم کیا۔ یہاں انھوں نے ان ہیہ طلاء سے مختلف علوم، فلسفہ، فنون اور ادب کی تحقیق کی جنھیں مشرق کے یہودیوں نے نظر انداز کر دیا تھا۔

اس مدرسے نے قرطبہ میں بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ طلباء دور دراز مقامات سے آ کر اس میں داخل ہوتے تھے۔ اس نے بعض ایسے مشاہیر اساتذہ پیدا کیے جنھوں نے یونانی مشائخ پر کتابیں لکھیں جن کی بعض کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی موجود ہیں۔ نلیفہ عبدالرحمن ثالث نے اس تعلیمی ادارے کو ترقی دینے میں نمایاں حصہ لیا۔

اس مدرسے کے مشاہیر میں سے (جن کا اس کتاب میں متعدد مرتبہ تذکرہ کیا گیا ہے) ایک امر اعلیٰ عالم "منک" حکیم ہسپانی بن میون ہے، جو مہینین یورپ کے ہاں میٹوید کے نام سے مشہور ہے، وہ گیارھویں صدی عیسوی میں گذرا ہے اس کی ذہنی تربیت میں حکمائے عرب نے خاص حصہ لیا، بلکہ انھیں کے اصول کے مطابق اس میں فلسفہ ارسطو

اور شریعت موسوی میں عقل اور منطق کے احکام کو ملحوظ رکھتے ہوئے تطبیق دینے کا سامان  
پایا جاتا ہے۔ عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد یہاں نو مسلموں نے دوسرے مسلمانوں  
کی طرح اس اسرائیلی حکیم کو بھی سخت ازیتیں دیں چنانچہ اس نے سلطان صلاح الدین ایوبی کے  
زمانے میں مصر کا رخ کیا جس نے اس کو اپنے تقرب کا شرف بخشا اور اپنا طبیب خاص  
بنایا۔ کوئی تعجب نہیں اگر یہ حکیم موسیٰ ثانی، یا، افلاطون یہودی و مشہور ہو گیا ہو۔

اکثر علمائے شریعت نے اسلام کو ایک ایسی زندہ ترقی پذیر مذہب قرار دیا ہے  
جس کی ابتدا اسلام کے ظہور کے ساتھ ہوئی، اس کی فتوحات کے ساتھ ساتھ اس میں  
وسعت پیدا ہوتی گئی، اور اس کی قوت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا، یہاں تک کہ اس نے  
مشرق و مغرب کے اکثر اقوام کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا۔ وہ کتاب جو افصح العربیہ  
پر نازل ہوئی محض ایک مذہبی کتاب نہیں، بلکہ تقریباً تین سو علوم کا منبع ہے۔ شمس  
لغت، تاریخ، ادبیات، طبیعیات، فطریات، فلسفہ وغیرہ۔ ان میں سے اکثر علوم کا  
راست ماخذ خود قرآن پاک ہے جن کو علمائے اس کے نصوص سے متنبط کیا ہے۔ ان کے  
علاوہ دوسرے علوم قرآن کی خدمت کے لیے مدون کیے گئے۔ اس قسم کے علوم کو  
”وسائل یا وسائل“ کہتے ہیں۔

یہ کتاب جس نے اپنے پیروؤں کو شدت کے ساتھ متاثر کیا نہ صرف شریعت  
بلکہ قانونی، سیاسی، اجتماعی، اور مدنی نظامات پر بھی شتمل ہے اس کے سوا دوسری تمام  
آسمانی کتابوں میں محض حیات اخروی کی تعلیمات پائی جاتی ہیں۔

اس کتاب میں اکثر جگہ ایسی نصوص پائی جاتی ہیں جن میں مسلمانوں کو تحصیل علم کے  
ساتھ زمین اور آسمان کی تخلیق، کواکب و اجرام علویہ کے نظامات، دن اور رات کے  
اختلافات، ہواؤں کے تغیرات، سمندر کے عجائبات، نیز انسان کی حیرت انگیز تخلیق اور  
عقل و ادراک کے اعتبار سے اس کے امتیاز، تمام کائنات پر اس کے نفوذ، اور جادات  
نباتات، حیوانات کے اس کی خدمت کے لیے مقرر ہونے پر (جن سے اس کو مادی اور  
اخلاقی زندگی میں بہت کچھ منفعت حاصل ہوئی ہے) غور و فکر کر لے کر دعوت دی گئی ہے۔  
اس کے علاوہ اس میں تاریخی حوادث اور اہم سابقہ و حالیہ کے واقعات موجود ہیں۔  
ایسی جامع کتاب کی جن قوموں نے اتباع کی ان کے دماغی حوصلے میں وسعت پیدا ہو جاتا

لازمی تھا۔

اسلامی فلسفے نے ایک ایسے زمانے میں جنم لیا جو فکر و علم غور و خوض سے ممتا تھا، اور جب کہ زمانہ قدیم و جدید کے درمیان ایک کشمکش جاری تھی۔ یونانیوں اور عربوں میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ اہل یونان نے اپنی بت پرستی کے زمانے میں فلسفے کی تحصیل کی، لیکن مسیحیت کی اشاعت کے ساتھ ہی ان کے فلسفے کا زوال شروع ہوا، اور حکما مفقود ہونے لگے۔ اس کا سبب وہ اختلاف تھا جو اس جدید مذہب اور ان کے فلسفے میں پایا جاتا تھا۔ یہ خلاف اس کے اہل عرب اپنی جاہلیت اور بت پرستی کے دور میں فلسفے سے کوسوں دور تھے حالانکہ زمانہ قدیم سے یونانی ان کے معاصرہ کیے ہیں۔ قرآن پاک نے انہیں بت پرستی، جہالت اور جوہر و فکر کی تاریکیوں سے نکالا اور مطالعہ علوم اور بحث و نظر کا شوق دلاتے ہوئے ان کی نظر کے سامنے فلسفے کا راستہ کھول دیا۔

صدر اسلام کی پہلی اور دوسری صدی کا ثالث حصہ فلسفیانہ ترقی کے اسباب ہیا کرنے میں گذرا، یہاں تک کہ عباسیوں کا پہلا دور شروع ہوا، اور ایک صدی تک جاری رہا (۱۳۲ تا ۲۳۲)۔ اس عہد زرین میں اسلامی سلطنت تمدنی، معاشی اور سیاسی اعتبار سے انتہائی عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اسی صدی میں اہم اسلامی علوم نے نشوونما پائی۔ اس کے علاوہ دوسری زبانوں سے مختلف علوم عربی میں منتقل کیے گئے۔ اس زمانے میں بغداد کی دہی حیثیت تھی جو پیارکس کی نوئیس چارم کے عہد میں خلفاء کے دربار میں ہر وقت علما، اطباء، شہرا، اور ادیبوں کا جگمگا رہتا تھا، اس وقت عالم اسلامی میں عباسیوں کو جو سیادت تھی اس کا اثر تقریباً تمام قطاع عالم پر تھا۔ اس زمانے میں یعنی ساتویں صدی مسیحی کے اخیر اور آٹھویں صدی مسیحی کی ابتدا میں، یورپ میں جہالت اور بربریت کا دور دورہ تھا حتیٰ کہ خود یورپ کے موزین اس عصر کو اور اس سے قبل کے زمانے کو قرون مظلمہ (The dark ages) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسلام کا یہ دور بیداری صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھا، بلکہ تمام مشرق پر اثر انداز تھا، اگر اس نے کردار رضی کے اس جز کے تمام ارکان کو مار کھا تھا۔ ان کے صدیوں کے جوہر کو دور کرتے ہوئے ان میں ایک تازہ روح پھونک دی تھی۔ اہل فارس، ترک، ہندو، یہاں تک کہ اہل چین اور جاپان بھی جاگ اٹھے۔

الیقین و جلیان نے اسی عہد بہشتی میں، یا اس کے کچھ دنوں بعد ادبی اصلاح کی جانب توجہ کی۔ حقیقت میں اسلامی حرکت ایک زلزلہ کی حرکت کے ماثل تھی جس کے اثرات ایک معین مقام اور خاص دائرے تک ہوتے ہیں۔ چینی ادیب کے مورخین نے نویں اور دسویں صدی عیسوی میں جب کہ شادابن اسماعیل نے "برسر حکومت تھا" اپنے اکابر شعرا کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی دور میں جاپانیوں نے اپنی زبان کو تہذیب دی اور اپنی اجتماعی ادبیات میں تعلیم پیدا کی۔ انھوں نے مختلف علوم و فنون میں اعلیٰ ذکاوت کے افراد پیدا کیے جن میں شعر ا بھی ہیں اور ادیب بھی، مفسرین بھی ہیں اور ڈراما نگار بھی۔

اسی طبع ہستی اور ادبی میں بھی ترقی کی لہر دوڑ گئی جس کا ظہور ابتداءً ایک جیسے میں ہوا، اور پھر دوسرے حصے میں اسی کی صداۓ بازگشت گونج اٹھی نویں صدی میں مشرق اقصیٰ واء نے جن امور کے مصداق تھے انیسویں صدی میں بعینہ انہی امور کا ظہور ہوا۔

عمر عباسی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں خلفا اور امرا بھی علم و ادب کی تحصیل میں مصروف نظر آتے ہیں۔ منصور، رشید، امون اور ان کے اقربا اور وزراء کے علمی ہرہ و قیامت سے عربی تاریخ اور ادب کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ ان کی زندگی کے یہ کارنامے رعایا کے لیے بھی علمی تشوق کا باعث ہوئے۔ اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ فکر انسانی تقلید کی قیود سے آزاد ہو گئی جس کی وجہ سے بدعتوں میں بہت کچھ اضافہ ہوا اور مختلف فرقے پیدا ہوتے گئے تمام خلفا میں امون ہی نے سب سے زیادہ مذہبی امور میں مساحت برتی چنانچہ اس نے خلق قرآن کے نیکے میں حق لہ کی امداد کی۔ اس کے عہد میں مذہبی خیالات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں تھی۔ ہر شخص اپنے عقیدے اور مذہب میں مختار کل تھا۔ ابی جہد کے چچ بھائی تھے جن میں سے دو شیخہ، دو مرجہ، اور دو خادج تھے اور ایک ہی مکان میں رہتے تھے۔

ان خلفا کے زمرے میں جنھوں نے اجنبی یا داخلی علوم کو یونانی، فارسی، سریانی اور ہندی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کروایا۔ ایک تو مفہور ہے جس نے

فلکیات اور طب کی جانب زیادہ توجہ کی دوسرے ہارون رشید ہے جس کے زمانے میں ریاضیات میں کتاب محملی کا ترجمہ کیا گیا اس کے بعد ماتون ہے جس نے مختلف علوم بالخصوص فلسفے اور منطق کے ترجمے کا اہتمام کیا۔ اس دور میں جن کتابوں کا ترجمہ کیا گیا ان کی تعداد سیکڑوں تک پہنچ گئی ہے جن میں اسے اکثر یونانی زبان سے منتقل کیے گئے ہیں مثلاً :-

۸۔ اقلاتون کے فلسفہ اور اخلاقیات میں۔

۹۔ ارسطو کی، مطقی اور فلسفے میں

۱۰۔ بقراط کی طب میں

۱۱۔ جالینوس کی طب میں

۲۰۔ اہل میں سے اکثر اقلیدس، ارمیڈس اور بطلمیوس کی ریاضیات اور

فلکیات میں۔

۲۰۔ ساریک اور اخلاق میں، ان کا فارسی زبان سے ترجمہ کیا گیا۔

۳۔ ریاضیات، طب، فلکیات اور اخلاق میں، سنکرت زبان سے ترجمہ کیا گیا۔

۴۔ فلاح، زراعت، سحر اور طلسم میں، سریانی اور حبشی سے ترجمہ کیا گیا۔

۲۰۔ مختلف علوم آداب اور فنون میں، لاطینی اور عبرانی سے ترجمہ کیا گیا۔

جن لوگوں نے انجی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کا ترجمہ کیا ہے ان میں سے مشہور افراد حسب ذیل ہیں :-

(۱) آل بختیشوع، یہ شخص جرجیس بن بختیشوع سریانی نسطوری کی اولاد

سے تھا اور قلیفہ منصور کا طبیب تھا۔

(۲) آل حنین، یہ شخص حنین بن اسحق النعمانی شیخ المنزجین کا فرزند حیرہ کے

نصاری سے تھا۔

(۳) جیش الاسم دمشقی حنین کا ہم شیر زادہ تھا۔

(۴) قطاب بن لوقا بلکی، شام کے نصاری سے تھا۔

(۵) آل ماسروجیہ یہودی سریانی۔

(۶) آل ثابت، اہل صابجی۔

(۷) ابوبشر مثنیٰ بن یونس -

(۸) یحییٰ بن عدی -

(۹) اسطفان بن باسیلی -

(۱۰) موسیٰ بن خالد -

متذکرہ صدر افراد نے یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کیا ہے، ان کے علاوہ جن لوگوں نے فارسی سے ترجمہ کیا ہے ان کے اسما حسب ذیل ہیں :-

(۱) ابن المقفع

(۲) آل نوینت :- ان میں مشہور نوینت اور اس کا بیٹا فضل ہیں -

(۳) موسیٰ اور یوسف بن خالد -

(۴) علی بن زیاد التیمی

(۵) حسن بن شہل

(۶) بلاذری احمد بن یحییٰ

(۷) اسحق بن یزید -

ذیل کے مترجمین نے سنسکرت زبان سے ترجمہ کیا ہے :-

(۱) منار الہندی

(۲) ابن دہن الہندی

اور ابن وحشیہ نے بطلی زبان سے متعدد کتابوں کا ترجمہ کیا ہے جن میں کتاب

”الفلاحۃ البیطیہ“ سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے -

یہ امر واضح ہے کہ مسلمانوں نے اپنے ہندوین میں تمام علوم مروجہ، فلسفہ، طب، فلکیات، ریاضیات اور اخلاقیات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا۔ ہر قوم کا بہترین سرمایہ اپنے جیسے میں کر لیا۔ لیکن یونانیوں سے انھوں نے صرف فلسفہ حاصل کیا اور ان کی اخلاقیات اور فطرت کو نظر انداز کر دیا۔ اس کے مختلف وجوہ ہیں جن کی ہم نے اپنی کتاب ”الشہاب الرائد“ (صفحہ ۱۶۰) میں کافی تشریح کر دی ہے۔ اور اس کے بعد عرب، یونان اور روم کے باہمی تعلقات پر بحث کے ضمن میں بھی ان پر روشنی ڈالی ہے۔ ان تمام تالیفات کی مثال جن کا عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا، فلسفہ کی سچی سچی



جن کے درخت نہایت بار آور ثابت ہوئے اور ان کے اثرات سے ان چودہ سو برس کے عرصے میں نہ صرف مسلمان بلکہ غیر اقوام بھی مستفید ہوتی رہی ہیں۔ عباسیوں کا پہلا دور محمد بنی کا زمانہ تھا، اس کے بعد فصل کے کاٹنے اور جمع کرنے کا زمانہ شروع ہوا۔ ہمارا فرض ہے کہ جن قابل افراد نے اس دور کی علمی جدوجہد میں حصہ لیا ہے ان کی تفصیلات کا اعتراف کریں اور یہ طیب خاطر اس امر کا اظہار کریں کہ جن لوگوں نے عباسیوں کے ابتدائی دور میں علوم اور فلسفے کے ترجمے میں زیادہ انہماک کا ثبوت دیا ہے ان میں سے اکثر غیر مسلم اہل کتاب ملتا ہے۔ جب ترجمے کا کام مکمل ہو چکا تو مسلمانوں نے تحقیقی کام کی جانب توجہ کی ان کا پیشرو یعقوب ابن اسحق کندی ہے جس کے حالات سے ہم نے اس مختصر کتاب کی ابتدا کی ہے۔ یہ فلسفی تیسری صدی ہجری میں گزرا ہے۔ یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ عباسیوں کا دوسرا دور پہلے کی طرح سو سال تک قائم رہا جو تیسری صدی ثلاث اول میں شروع ہو کر چوتھی صدی کے ثالث اول پر ختم ہوا۔ اس کے بعد تیسرے عباسی دور کی ابتدا ہوئی (۳۲۰ھ) اس میں ابن سینا، خوان الصفا اور امام غزالی گزرے ہیں جو تھے عباسی دور میں یہ تمام علوم و خیل بلاد اندلس میں منتقل ہو گئے اور یہ رسائل 'خوان الصفا' کے ظہور کے سو برس بعد کا زمانہ ہے اس کا سہرا 'ابو الحکم عمرو بن عبد الرحمن الکرمانی قرطبی کے سر ہے جس نے اندلس سے تفصیل علم کے لیے مشرق کا رخ کیا، اور واپسی میں رسائل 'خوان الصفا' کا ایک نسخہ اپنے ہمراہ لے گیا اس کے بعد اہل اندلس کو فلسفے سے شغف ہو گیا، اور وہ اس کے مطالعے میں مشغول ہو گئے ان میں سے بعض علما کو اس کی وجہ سے مصائب کا بھی سامنا کرنا پڑا جن کو ہم نے ابن رشد کے حالات میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انھیں بلاد اندلس میں ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد، ابن تھلدون، ان کے علاوہ اور بہت سے فلاسفہ، حکماء، اطباء، علماء ریاضیات، فلکیات، کیمیا نے جنم لیا جن کی شہرت سے تمام عالم گونج اٹھا۔

سرمزمن اندلس میں سلطنت اسلام کے زوال کے ساتھ ہی فلسفے کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد ممالک اسلامی میں اس کا کوئی سرپرست نہیں رہا یہاں تک کہ جمال الدین جینی انقانی جیسی فرو پیدا ہوئی جس نے گزشتہ صدی میں وفات پائی۔ اس موقع پر یہ امر خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ اسلام میں فلسفے کا ظہور اور اس کا نشوونما

دین اسلام کی قوت و شوکت اور اس کی وسعت کے تابع رہا ہے۔ جون جون مذہبی عقائد میں ضعف ہوتا چلا عقلی مباحث میں بھی جو، ان عقائد پر متغیر رہے ہیں کمزوری پیدا ہوتی گئی۔ اس طرح برخلاف دوسرے مذاہب کے اسلام نے، فلسفے کی ترقی اور اشاعت میں بہت مدد دی۔ استاد رینان نے اپنی بعض تالیفات میں اس امر پر بہت کچھ تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یورپ میں جب تک مذہب کو قوت حاصل تھی فلسفے کو انحطاط ہوتا رہا، اور اس وقت اس کو عروج حاصل ہوا جب کہ مذہبی عقائد مایہ ناز ہو گئے۔

یورپ کے فلسفہ جدید کو سترھویں صدی میں فروغ حاصل ہوا، اس وقت جب کہ مسیحیت کی بند قیدیں ڈھیلی پڑ گئی تھیں، اور وہ دردناک مظالم ناپید ہو گئے تھے جو ہزاروں مفکر کے لیے آفت جان تھے، اور جن کا ظہور آئین میں ”محکمہ یا احتساب“ کے ہاتھوں ہوا، اور جن کا سامنا اٹلی میں گلیلیو، اور اس کے ساتھیوں کو کرنا پڑا، اور جو سوکسبر البرہن دستانہ میں بھی شدت کے ساتھ دھکے کئے جہاں شہرہ آفاق کالون نے میٹل سر قیہ کو ایک طویل عرصے تک قید و اذیت کے بعد زندہ جلادینے کا حکم دیا۔ کالون کے نزدیک اس کا جرم محض یہ تھا کہ اس نے انسان کے جسم میں دوران خون، کا پتلا چلایا تھا، حالانکہ زمانہ ماضی میں باروتی نے اسی نظریے کو پیش کیا۔

کالون نے خیال کیا کہ یہ نظریہ مذہب کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اس محقق کے لیے ان تمام مظالم کو جائز قرار دیا گیا۔ دو ہاضم کے افراد نے اپنے تشریح امام کالون کے اس جرم سے بیزاری کا محض اس طرح اظہار کیا کہ قریہ انفاس میں چنیف کے دردناکوں کے قریب اس عالم طبعی میٹل سر قیہ کا ایک مہر میں محتممہ نصب کر دیا جس میں اس کو زنجیروں میں جکڑا ہوا پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بوسیدہ لباس، نحیف و لاغر جسم اور چہرے سے رنج و یاس کے آثار نمایاں ہیں۔

فلسفہ زمانہ قدیم سے اسطوبی کی نظم و ترتیب میں مقید تھا یعنی منطقی اخلاق الہیات۔ ایک عرصے تک وہ اسی ہیچ پر قائم رہا تا آن کہ ڈیکارٹ عالم وجود میں آیا۔ اس نے فلسفہ جدید کی بنیاد رکھی اور شک کے ذریعے یقین تک پہنچنے کے طریقے کو پیش کیا اسی اصول کو ہیوم کانت اور اسپینوزا نے وسعت دی۔

انیسویں صدی میں جن فلسفی شہنشاہ نے فلسفے میں نئے افکار کا اضافہ کیا جو اس کے

استاد اور دوست گوئے کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔ اس سلسلہ تحقیقات کی انتہا فریڈرک نیٹشے پر پہنچی جس نے فلسفے پر عمیق نظر اُڑائی اور فکر انسانی کے لیے نئے راستے کھول دیے۔ فرانس میں برگسٹن نے رجحانِ مذہب (فقطار کا بانی ہے) اس کی اتباع کی۔ یورپ کے فلسفہ جدید کی رفتار اسی حد پر رک گئی۔ اس کے بعد مادی مذاہب کے غلبے کی وجہ سے فلسفے کو سخت ٹھیس لگی۔ انسانی خواہشات نے اس کی تمام اعلیٰ قوتوں پر غلبہ حاصل کر لیا۔ سعادت کا خیال اس کے دماغ سے نکال پھینکا۔ فکر صحیح کے راستے اس کے لیے بند کر دیے اور عقل سلیم کی نعمت سے اس کو محروم کر دیا۔

اس چودھویں صدی ہجری کے بیداری کے زمانے میں جو یورپ کے دورِ احیاءِ علوم کے مائل ہے، اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ ہم فلاسفۃ اسلام کے حالات اور ان کے اصول کی اشاعت کی جانب توجہ کریں تاکہ اس تحریک کے ذریعے ابن رشد کے زمانے سے اسلامی مفکرین پر جو جمود طاری ہے رفع ہو جائے۔

محمد لطیفی جمعہ

بیتِ عیسیٰ دہلی

چهار شنبہ ۱۶، قیعدہ ۱۳۴۵ھ



# تالیخ فلاسفۃ الاسلام

## کندی

وفات ۳۸۵ء (۹)

ابو یوسف یعقوب ابن اثیری کندی فلسفی، شاہان عرب کا پوت اور خاندان کندی کا  
 زوال تھا اس کا باپ اثیری ابن صلیح تینوں خلفائے عباسیہ مہدی، ہادی اور رشید کے  
 زمانے میں کوفے کا امیر رہا۔ اس کے اجداد کا سلسلہ یعرب بن قحطان تک پہنچتا ہے جن میں  
 سے ایک اشعث بن قیس بھی ہیں جو آنحضرت معلّم کے صحابی تھے اور اپنے باپ کی طرح  
 کندے کے بادشاہ تھے، دوسرے معدی کرب ہیں اور یہ بھی اپنے باپ کی طرح حضرت  
 میں حکمران تھے۔ ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد مشعر، یثامہ اور بحرین کے  
 فرمانروا بھی رہے ہیں۔ مورخین عرب نے کندی کی ولادت اور وفات کی تاریخ کا تحقیق  
 کے ساتھ یقین نہیں کیا ہے ان کی تمام کرد و کاوش سے صرف اس قدر واضح ہوا ہے کہ  
 اس کا زمانہ تیسری صدی ہجری کا ہے۔ البتہ مغرب کے دو علماء نے اس کے متعلق تحقیق کی ہے  
 چنانچہ علامہ فلوگل کے خیال کے مطابق کندی دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں  
 گزرا ہے اور اس کا سنہ وفات ۹۸۵ء ہے اور علامہ ناجی ایطالی دجوروما میں فلسفے کے  
 پروفیسر تھے اور اوائل انیسویں صدی میں وفات پائی اور جنہوں نے عربی فلسفے پر خاص طور  
 پر توجہ کی ہے اور کندی کی کتابوں کو لاطینی زبان میں شائع کیا ہے (فرماتے ہیں کہ کندی کی

وفات ۲۵۸ھ مطابق ۳۷۷ء میں ہوئی ہے اور یہ ثابت شدہ امر ہے کہ ۱۹۰ھ میں وہ سن مشہور کو پہنچ چکا تھا اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس کی ہونی چاہئے۔  
 سلیمان ابن حسان (یعنی ابن جلیجل اندلسی) کہتا ہے کہ کندی بقعرے کا باشندہ تھا جہاں اس کی زمینیں قصں اس کے بعد وہ لنداد گیا اور بقعرے میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہاں کے مدرسوں میں درسیات کی تکمیل کی۔ وہ طب، فلسفہ، علم حساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، طبائع اعداد اور نجوم کا عالم تھا اور کہا جاتا ہے کہ فارس اور یونان کے علوم اور ہندی فلسفے سے بھی واقف تھا اور اس زمانے کی غیر زبانوں یعنی سریانی اور یونانی سے ایک میں اس کو کافی مہارت حاصل تھی اسی وجہ سے مامون نے اس کو اورحک کی طرح ارسطو اور دیگر فلاسفہ کی مابعات کے ترجمے کے لیے مقرر کیا تھا۔

سلیمان ابن حسان کا ماں ہے کہ مسلمانوں میں کندی کے سوائے کوئی فلسفی نہ تھا۔ اس کی مراد شاید یہ ہوگی کہ یہ فلاسفہ اسلام میں سب سے پہلا فلسفی تھا۔

کندی نے اپنی تالیفات میں بالکل ارسطو کا انداز اختیار کیا ہے اکثر قطعے کی کتابوں کی شرح بھی ہے شکل مقامات کی توجیج و تفسیص کی ہے عیدہ گتھیوں کو سلجھا یا ہے جس سے اس کے ترجمے کی اعلیٰ استعداد کا پتا چلتا ہے۔ ابو مشر نے "مذکرات" میں جو اہل مصر کے یاس نجوم فی تہور کتاب ہے لکھا ہے: "اسلام کے چار ممتاز ترجمین ہیں جن میں سے ایک ختمیاب ابن ابی کندی ہے۔"

کندی کے بعض معاصروں نے حسد یا اور کسی وجہ سے اس کی کتابوں پر کتہ جلیبی کی ہے ان میں سے ایک قاضی ابوالقاسم سعد بن احمد القرطبی بھی ہے۔ طبقات الامم میں کندی کی منطق کی کتابوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "کندی نے جو اصول بیان کیے ہیں وہ بالکل سطلی اور عامیانه ہیں جو معلوم میں بہت کم مفید ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ صنعت تحلیل سے عاری ہیں اور نتیجے کے صدق و کذب کی پہچان کے لیے اس کے بغیر گزیر نہیں صنعت ترکیب جس کو یعقوب نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے اسی وقت معید ہو سکتی ہے جب کہ مقدمات پہلے ہی سے موجود ہوں اور مقدمات کا معمول صنعت تحلیل کے بغیر ممکن نہیں۔ معلوم نہیں کہ یعقوب نے کس وجہ کی بنا پر اس صنعت جلیلہ سے اعراض کیا یا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہی اس کو نہ تھا یا سمجھا کہ اس کے اظہار میں اس نے بخل کیا۔ جو بھی سبب قرار دیا جائے

اس کی کتابیں بہر طور اس نقص سے مُعرا نہیں۔ قطع نظر اس کے اور مختلف علوم پر اس نے جو رسائل لکھے ہیں ان میں اکثر ایسے فاسد خیالات اور اصول پائے جاتے ہیں جو حقیقت سے بعید ہیں۔

لیکن کندی پر جو حملے کیے گئے ہیں وہ صرف قاضی قرطبی تک محدود ہیں در نہ علمائے فرنگ تو اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ فیلوٹم کردانی اطالوی نے جس کا سنہ وفات ۱۵۱۷ء ہے (کندی کا ستارہ ان بارہ نامور افراد میں کیا ہے جو علم و کدات کے لحاظ سے صف اول میں نظر آتے ہیں اور ابتدائے آفرینش سے لے کر سوچوں صدی عیسوی تک دنیا ان کی مثال پیش نہ کر سکی۔ اسی طرح راجہ ریکن دوجہریں صدی عیسوی میں انگلستان کا فیس تمنا اور قرون وسطیٰ کے مشاہیر سے تمنا کہتا ہے۔ کندی اور حسن ابن الیشمہ علم مرئیات میں شہرت کے لحاظ سے بطلمیوس کے ساتھ بائبل اولیٰ میں سمجھے جاتے ہیں جو اردو کریمو ناٹے اس فن پر کندی کے بعض رسائل کا حوالہ بھی دیا ہے۔

کندی کی اکثر دہشتہ تالیفات فلسفے میں ہیں اور ارسطو کے فلسفے کا شارح ہونے کی حیثیت سے عربوں میں کندی ہی کو شرف تقدم حاصل ہے اس کی یہ شریں ان کتابوں میں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں نادر الوجود ہیں۔ منظر اس کی تالیفات کے ایک کتاب ”فی تصد ارسطو طاليس فی العقولات“ ہے۔ اور دوسری ارسطو کی تصنیفات کی ترتیب پر ہے۔ ابی الحسین نے ”طبقات اہل ہنر“ میں اس کے ایک رسالے کا ذکر کیا ہے جس میں اُس نے ارسطو کی کتابوں کی تعداد ان کی ترتیب اور ان کے اغراض اور ان چیزوں سے بحث کی ہے جو فلسفے کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ اور ایک بڑا رسالہ ”مقیاس علی“ پر بھی ہے۔ ارسطو کی ایک کتاب ”آلوجیا قول علی الربوبیۃ“ ہے جس کی فاروقس صورتی نے تفسیر لکھی ہے اور عبدالمسیح ابن عبد اللہ ناعمہ الحمصی نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا ہے۔ کندی نے اس کتاب کی اصلاح کر کے اس کو احمد بن المستعم کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ (اس کی

لے Gerard of Arona

لے Parphyrius of Syrian

طاعت اللہ میں برکتیں میں ہوئی۔  
 جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا ہے ارسطو کے شارحین میں کندی سب کا پیشرو ہے۔ لیکن ابن سینا جو کندی کے بعد گزرا ہے اس سے گوتے سبقت لے گیا۔ ابن جبلی کہتا ہے کہ فلاسفۃ اسلام میں کسی نے کندی کی طرح ارسطو کا کامل طور پر تتبع نہیں کیا (یہ فارابی کی وفات کے بعد کا قول ہے)۔

کندی کی تالیفات مختلف علوم مثلاً فلسفہ، علم ریاضت، اخلاق، ارشاد طبعی، علم کویات، موسیقی، فلکیات، جغرافیہ، ہندسہ نظام کون، نجوم، طب، انبیات ابعادیات پر مشتمل ہیں۔ اور ایک ضخیم رسالہ اس نے علم مسکن پر بھی لکھا ہے۔ علاوہ ان کے ربع مسکون، علم معدنیات اور جواهرات کے اقسام پر بھی اس نے رسائل لکھے ہیں۔ ایک رسالے میں اس نے جواهرات اور ان کے معاون کی خصوصیات ان کے حسن و قبح اور قیمتوں سے بحث کی ہے۔ ایک اور رسالے میں اس نے آئینے کی تشریح کی ہے، ایک دوسرے رسالے میں لوہے، تلوار اور نیام کے اقسام اور ان کے مقامات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ کیا اے عطر پر بھی اس نے متعدد رسائل لکھے ہیں ایک رسالہ علم اور اس کے اقسام سے متعلق ہے دوسرے میں علم کی ترکیب و محصل سے بحث کرتا ہے۔ ایک اور رسالے میں کیا گروں کے مکرو فریب پر روشنی ڈالتا ہے۔ طبیعیات میں بھی اس نے ایک رسالہ لکھا ہے علاوہ ان کے ایک رسالے میں اجرام فاضلہ (دوہنے والے اجسام) اور دوسرے میں اجرام ہالطہ (دگرنے والے اجسام) کی تصریح کی ہے اور ایک رسالے میں آتشی آئینوں کے عمل سے بحث کی ہے۔ کندی کی اکثر قلمی کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں جن کا ذکر علامہ بروکلمان نے اپنی فہرست میں کیا ہے موجود ہیں۔

کندی کی ان تمام کتابوں کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تالیفات عقلیات ہی تک محدود نہیں علامہ سٹینلا جوا ۱۹۱۱ء میں جامعہ مصر میں تاریخ فلسفہ کے پروفیسر تھے فرماتے ہیں "میںونا جی نے (جن کا ذکر گزر چکا ہے) ۱۹۱۱ء میں کندی کے پانچ فلسفیانہ رسائل شائع کیے ہیں۔ سب سے پہلے رسالے میں ماہیت عقل سے بحث کی گئی ہے جس کا ترجمہ لاطینی زبان میں شائع ہوا ہے"

کندی نے اپنی تالیفات میں دینی مسائل سے بہت کم بحث کی ہے۔ البتہ واجب الوجود کے متعلق ایک خاص عقیدے کی بنا پر جو اس کے رسالہ توحید سے ماخوذ ہے اور جو اس کی شہرت کا باعث ہوا اس کو بعض تشدد پسند مبصرین کی مخالفت سے دوچار ہونا پڑا۔ عبداللطیف بعداوی نے جو اہل علم عرب سے تھے اور کتاب اخبار مصر کے مولف تھے۔ اور جن کا شمار بارہویں صدی کے متعصب فقہاء میں تھا، واجب الوجود کی حقیقت اور اس کی خصوصیات پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کی اصل حیات کندی کے ان خیالات کی تردید ہے جن کا اظہار اس نے رسالہ توحید میں کیا تھا۔ اسٹرڈ مسافر برطانیہ میں کندی کا مقالہ نگار لکھتا ہے کندی اسلام کے سب سے پہلے علم آوروں میں سے ہے۔ اور اسی نے بدعت کی ابتداء کی اور حقیقت کندی پر ان تمام الزامات کے حائل کرنے میں بہت کچھ سہا لنے سے کام لیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس سے قبل اکثر معتزلہ جیسے واصل ابن عطارد جو دوسری صدی ہجری کے اوائل میں گزرا ہے اور عمر ابن عبید اور ابن الہیثم کا شاگرد نظام اور نظام کا شاگرد حافظ یہ ہی قسم کے عقائد رکھتے تھے۔ قطع نظر اس کے کندی کے جس عقیدے پر فلاسفین نے گرفت کی ہے وہ واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات علیا کی بساطت کے متعلق ہے اور بعینہ ارسطو کا بھی یہی قول ہے۔ اس عقیدے کے حامی واجب الوجود کی کسی صفت مطلقہ کے قابل نہیں کیونکہ صفات مطلقہ میر عن الذات ہوتی ہیں حقیقت میں ارسطو صفات کا منکر تھا۔ ذات و صفات کشتے داھد سمجھتا تھا اور بساطت واجب الوجود سے ان کی جی مراد ہے۔

اصل مسئلے کی رو سے معتزلہ اور اہل سنت بالکل متفق ہیں۔ معیت زل کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ علیم بذاتہ ہے خیر بذاتہ ہے اور قادر بذاتہ ہے۔ یعنی وہ جانتا ہے، قدرت رکھتا ہے لیکن اس علم و قدرت کے لئے اس کو کسی صفت کی احتیاج نہیں بخلاف اس کے صفاتیہ گروہ یعنی جمہور مسلمین کہتے ہیں کہ ”خدائے تعالیٰ علیم اور قادر صفات علم قدرت کے ذریعے ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں“ یہ تمام صفات ذات سے منفصل نہیں ہو سکتیں ورنہ بصورت انفصال (جیسا کہ معتزلہ اعتراف کرتے ہیں) شرک لازم آتا ہے۔ معتزلہ کے اس عقیدے کی بنیاد اسی اصول پر ہے جس کا ا پر بیان ہوا کہ اگر ہم صفات کے قابل ہو جائیں تو تیرہ قدیم ہستیوں کو ماننا پڑتا ہے (ساتھ ایجابی (شوقی) پانچ سلو صفات اور ایک فنی)۔ بہر حال معتزلہ خدا کے قادر ہونے کے منکر نہیں اس لحاظ سے



ان میں اور اہل سنت میں جیسا کہ ہم نے ادیر کہا، اصولی حیثیت سے کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔ کندی کا اس کے معاصرین میں سب سے پہلا دشمن ابو معشر ہے۔ ابن الندیم بعد اوی (جو ابن ابی یعقوب کے نام سے مشہور ہے) کتاب فہرست میں بیان کرتا ہے کہ ”ابو معشر جعفر بن محمد لمبی اہل حدیث سے تھا اس کا مکان بغداد میں باب خراسان کے جانب غرب واقع تھا۔ کندی سے اس کو سخت عداوت تھی۔ چنانچہ عامۃ الناس کو وہ کندی کے خلاف ابھارتا اور علوم فلسفہ سیکھنے کی وجہ سے اس پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا۔ جب کندی نے یہ دیکھا تو اس نے ایک ایسی تدبیر سوچی جس کے ذریعے وہ اس کے شر سے محفوظ رہے۔ اور خود ابو معشر کو اس سے نقصان کے بجائے فائدہ ہی پہنچا۔ اس نے آہستہ آہستہ علم ہندسہ اور حساب کے مسائل اس حسن و خوبی کے ساتھ سمجھائے کہ ابو معشر ان کی تحصیل میں بالکل مہلک ہو گیا لیکن کچھ عرصے کے بعد اس نے ان علوم کو مناسب طبع نہ ہونے کی وجہ سے ترک کر کے علم نجوم کی جانب توجہ کی اس وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس تھی اس طرح کندی کا ایک سخت ترین دشمن اس کے زمرہ کا مذہب میں داخل ہو گیا۔ ابو جعفر بن یوسف نے اپنی کتاب ”حسن العقبیٰ“ میں ابی کاکل شجاع بن الحباب سے روایت کی ہے کہ متوکل کے زمانہ خلافت میں محمد اور احمد و دشمن برائے انفس بھائی تھے جو موتی ابن شاکر کے بیٹے تھے۔ یہ دونوں ازلی بد بخت ہر اس شخص کے خلاف کرو و فریب پر آمادہ ہو جاتے تھے جو علم یا معرفت میں کچھ شہرت حاصل کر لیتا۔ جب کندی کے علم و فضل کا چرچا ہوا تو یہ دونوں آپس سے باہر ہو گئے اور متوکل کے پاس اس کی شکایت کی ٹھانی۔ خلیفہ کے ایوان خلافت میں کندی کا ایک دوست مند ابن علی رہا کرتا تھا انھوں نے اس کو متوکل کے پاس سے علیحدہ کر کے مدینۃ السلام پہنچا دیا اور جب میدان صاف ہو گیا تو کندی کا تعاقب کر کے اس کو گرفتار کر لیا اور متوکل نے اس کو سخت زد و کوب کی۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کے مکان کا رخ کیا اور اس کی تمام کتابوں پر قبضہ کر کے ایک خاص مقام میں ان کو محفوظ کر دیا جو کندی کے نام سے موسوم ہوا۔ لیکن ایک عجیب واقعہ کی بناء پر یہ کتابیں اس کو واپس مل گئیں۔ ان دونوں بد بخت بھائیوں کو متوکل کے ہاں بہت رُخ حاصل تھا یہ اس کے تمام کاروبار میں دخل تھے اور اس کے پاس کسی اہل علم کی رسائی نہیں ہونے دیتے تھے اور یہی تاریخ

اس کی دولت نثار ہے تھے لیکن نہر جعفری کی کھدائی کے زمانے میں یہ راز طشت از بام ہو گیا۔ انھوں نے اس کی کھدائی کے کام کو ایک ایسے ہندس کے ذمے کیا تھا جس کو فی سلمات تو حاصل تھے لیکن علمی قابلیت مفقود تھی۔ چنانچہ اس نے نہر کے دبانے کے پاس غلطی کی اور متوکل کا سارا روپیہ تلف کر دیا۔ اس پر متوکل بہت شغل ہوا اور قسم کھائی کہ اگر یہ غلطی اصلیت پر نہی ہو تو ان دونوں کو اسی نہر کے کنارے صوفی پرچہ ٹھادوں گا۔ دونوں بھائیوں نے جو بھی یہ خبر سنی بندہ ابن علی کے ہاں دوڑے گئے اور سفارش کے طالب ہوئے حالانکہ وہ اب تک خلیفہ کے ہاں اس کی بدگواہی کیا کرتے تھے۔ سند نے مالماز انداز میں کہا مجھ میں اور کندی میں جو کچھ عداوت اور کینہ گشتی ہے تم سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن حق و اولین شے ہے جس کی میں اتنا ع کرتا ہوں، بندہ میں خلیفہ کے پاس تمھاری سفارش نہیں کر سکتا جب تک کہ تم کندی کی کتابیں نہیں نہ کر دو۔ یہ سنتے ہی محمد بن موسیٰ نے فوراً کندی کی تمام کتابیں اس کو واپس کر کے وضو یابی کے متعلق اس کی ایک تحریر سند کو لا کر دیدی اس وقت سند نے متوکل سے کہا کہ ان دونوں نے کوئی علمی نہیں کی لیکن اس غلطی کے انکشاف سے دو ماہ قبل ہی متوکل نے وفات پائی۔

اکثر اوقات خلافت کے سوانح نگار عام حکمت کے متعلق بعض ایسے اقوال روایت کرتے ہیں جن کو وہ اپنے خیالات کی تائید میں استدلال کے طور پر پیش کیا کرتے ہیں یا تو یہ اقوال محض ادیبوں میں رائج ہو گئے ہیں جو محض ان کی پرگوئی کا نتیجہ ہیں یا راویوں کو ان کے متعلق کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے۔ میں نے سقراط کے بعض اقوال پڑھے ہیں بعینہ یہی اقوال نعمان، کثوث، اور دوسرے حکما سے منسوب ہیں۔ کندی سے جو اقوال مروی ہیں ان کی دو قسمیں لگی گئی ہیں۔ بشرِ نظم بشرِ متن حصوں میں منقسم ہے ایک میں طبیب کو نصیحت کی گئی ہے۔ دوسرے میں تو اضع کی ترغیب ہے۔ تیسرے میں اقربا سے اذنیاب کہنے کی ہدایت ہے یہاں میں اس کے ساتھ شعر نقل کرتا ہوں جن کو عسکری نے کتاب حکم امثال میں بیان کیا ہے۔

اناف الذنابی علی الاروس لہ فمضضونک اذ کلکس

ترجمہ: آج کل غلوں کو مردہ ہمارے ہیں تو اچھ بند کر لے یا بچی کر لے۔

وَضَائِلُ سَوَادِكَ وَاقْبَصِيدُكَ	۱۰	وَفِي عَمَقِ حَيْكَتِكَ فَاسْتَجْلِسْ
وَعِنْدَ مِلْكِكَ فَالِجِ الْعُلُو	۱۱	وَبِالْوَحْدَةِ الْيَوْمَ فَلَمْتَاسْ
فَلَنْ الْعَفَى فِي قُلُوبِ الرِّجَالِ	۱۲	وَأَنْ التَّغَرُّبَ زِيَالًا لِنَفْسِ
وَكَاكِبُ تَرَى مِنْ أَحْيَى عَمْرِيَةٍ	۱۳	غَفَى وَذِي ثُرُوتَةٍ مَفْلَسِ
وَمِنْ قَائِدِ مَقْصُودِيَّتِ	۱۴	عَلَى إِذَا بَعْدَ لَمْ يَرَمَسْ
فَلَنْ تَطْعُمُ النَّفْسُ مَا تَسْتَعْمِي	۱۵	تَهْكَكَ جَمِيعُ الَّذِي تَحْتَسِي

میرے نزدیک کندی کے ان آیات سے اس کے طبعی حزن و دلال کا پتا چلتا ہے جو اس قدیم عرب کے فلسفی کو تنہا بیہوش سے قریب تر کر دیتا ہے اس میں شک نہیں کہ حالت حزن طمان کی آئینہ کی خصوصیت ہے جیسا کہ زیر نے اپنی کتاب تاریخ فلسفہ یونان میں لکھا ہے کہ "اہم منظرہ کا انبیازی وصف ہے۔"

کندی کی وصیتیں حسب ذیل ہیں:-

طیب کو چاہئے کہ وہ خدا سے دعا کرے اور مریض کی جان کو خطرے میں نہ ڈالے کیونکہ اس کا کوئی بدل ممکن نہیں ہے جس طرح خم یہ کہنا پسند کرتے ہو کہ خدا سے دعا کی مریض کی صحت و عافیت کا سبب ہے اسی طرح سمجھ لو کہ اس کی موت کا بھی وہی سبب ہے۔"

کندی اپنے زمانے کا طیب تھا۔ اس کی نصیحتیں مرنے کے لحاظ سے سود مند ہیں۔ ابن نجیب نے کندی کی کتاب "مقدمات" سے اس کا یہ قول نقل کیا ہے:-

"عامل حیرتہ اپنی علیت کو محد و سمجھتا ہے اس لئے تو واضع اختیار کرتا ہے اور

ترجمہ ۲:-

۱۔ اودا ہے حسر کو لا بے لے اور ہاتھوں کو روک لے اور ماہ نشیں ہو جا۔

۲۔ اور اپنے پروردگار سے ہند مرتبے کا طالب ہو۔ اور وحدت سے مانوس ہو جا۔

۳۔ اصلی استغنا استغنائے قلب ہے اور حقیقی بزرگی نفس کی زرگی ہے۔

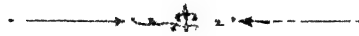
۴۔ اکثر لوگ جو باری النظر ہیں مطلق نظر آتے ہیں انہیں نفس کے اعتبار سے غنی ہیں اور اکثر ایسے لوگ جو بظاہر فقیر ہیں (دل کے لحاظ سے) غنی ہیں۔

۵۔ بہت سے ایسے انسان ہیں جو دیکھنے کو تو مدد دار غلام ہیں لیکن حقیقت میں ان کا جسم مدد نہ بہا البتہ ان کے دل میں لگا ہوا

جابل خود کو تمام علوم کا مخزن جانتا ہے اس وجہ سے لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں۔  
 کتدی نے اپنے بیٹے کو وصیت کی :-  
 ”یا بنی الاب سرب۔ والاخ فح۔ والعلم غم۔ والخال وبال۔  
 والوال مکد۔ والا قارب عقارب“  
 ایک اور وصیت کی ہے :-

”قول لا یصرف البلاء“ وقول نعم“ یریل النعم“ وسامع الغنا برسام  
 حادان الانسان یسمع فیطرب وینفق، فیسرف، فیفتقر، فیغف، فیعتل،  
 فیموت“  
 ایک اور جگہ کہتا ہے :-

”الدینار محموم“ فان صرفت مات الدینار محموم فان خرجه  
 خیر والناس سخره، فخذ شیئهم واحفظ شیئک ولا تقبل من قال الیمین انفلج  
 فاما تلذع الدیاسر بلا قع“



### ترجمہ :-

۱۔ اے فرید بادشاہ کو اپنا رب۔ بھائی کو دام بھائی چا کو بیام غم۔ اموں کو وبال جان۔ اولاد کو باعریض  
 رنج و غم اور زشتہ دلوں کو سانپ سمجھو۔  
 ۲۔ قول لا یعنی نہیں بلاؤں کو پھیر دیتا ہے۔ اور قول نعم یعنی ہاں نعمتوں کو زائل کر دیتا ہے گناہ سنا  
 گویا سرمہ کی یاری ہے کیونکہ انسان اس کی وجہ سے آسے سے اسیر ہو جاتا ہے اور بیدار رہنے پر یہ  
 صرف کرتا ہے اور چند روز میں مفلس و تلاش ہو کر رہتا ہے رنج و مصیبت میں چل دیتا ہے۔  
 ۳۔ دینار کو خمار ہے اگر تو اس کو الٹ پلٹ کرے تو وہ چلتا ہے۔ ارجمت عقیدہ ہے اگر تو اس کو بام نکالے  
 تو بھاگ جاتا ہے۔ دام الناس مسخرے ہیں ان کی ہر بات پر ٹھیک کرنا چاہئے تو ان سے کچھ اچھی  
 باتیں سیکھ لے لیں اس کے ساتھ اپنی غریبوں کو ہاتھ سے چالو نہ کرے اور جموعی قسموں کو قبول  
 نہ کرے کیونکہ وہ شہر و مل کو دیران کر دیتی ہیں۔

## کندی کے مزید حالات کی توضیح

(۱)

کسی زبان کا ادب بلحاظ وسعت و جامعیت، قدامت گہرائی، شیرینی اور کثرت منفعت کے عربی ادب کے جمید ہیں ہو سکتا تاہم یہ اپنے شیدائیوں کی بدمذاتی کی وجہ سے اپنی افادی حیثیت میں بہت محدود ہے۔ اس تناقض سے مطالعہ کنندہ کو حیرت ہوتی ہے لیکن اس کی یہ حیرت فوراً زائل ہو جاتی ہے جب اس کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ عربی زبان کا مؤلف ہو یا مقتطف اس کو اپنے موضوع کے متعلق معلومات کی تلاش میں مدتوں گزارنا پڑتا ہے اور اس سے متعلق ایک، دو سطر تک پہنچنے سے قبل کئی سو غیر متعلق صفحات کی ورق گردانی کرنی پڑتی ہے۔ خدائے تعالیٰ نے عربی زبان کے ادیبوں کو اس قدر وسعت معلومات، جامعیت اور طوالت و پروگنی کا اشتیاق عطا فرمایا ہے کہ بعض قارئین قبل اس کے کہ اپنے اصل موضوع (جس کے درس یا کثات کے لئے انھوں نے خود کو وقف کیا ہے) تک پہنچیں صرف مؤلف کے حالات کے مطالعے ہی میں عمر گزار دیتے ہیں چند ہی ادیب ایسے ہیں جن کی عقل اور ارادے نے صحیح راستہ اختیار کیا ہو اور جنہوں نے برگزینی کے غلبہ اشتیاق کے وقت نفس کی بے لگامی کی روک تھام کی ہو جیسے جاخط لیکن جاخط کے مانند افسر و معدودے چند ہیں، دوسرے معنفین نے نو تاریخ کی کتابوں کو مختلف علوم مثلاً فنون ادب، نباتیات، حیوانیات، طب نجوم وغیرہ کا مخزن بنا دیا ہے بلکہ نجوم صرف اور بیان کے لئے بھی علیحدہ فصلیں قائم کی ہیں۔

ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ مصنفین جنہوں نے فلاسفہ اور دیگر اکابر کی سوانح نگاری کو اپنا مقصد حیات قرار دیا ہے ان کے اطوار اخلاق امور معاش اور دیگر حالات سے مطلقاً بحث نہیں کی ہے جیسا کہ اہل یونان اور اس زمانے کے مغربی سوانح نگاروں کا قاعدہ ہے۔ بعض تو صرف تالیفات، اوست و نجات اور سپیدائش کی مراحت پر اکتفا کرتے ہیں اور یہ باتیں بھی سوائے چند خاص صورتوں کے اکثر پائے تحقیق سے گری ہوئی

ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ کیا عجیب بات ہوگی کہ قسبی نے سوانح نگاروں نے صرف اس بیان پر اکتفا کیا ہے کہ قسبی نے سیف الدولہ کی مدح سرائی کی، کافور کی ہجو کی، اور ایک ویران مقام میں قتل کر دیا گیا۔ سوائے ایک مختصر رسالے کے جو حکمرانی کی شرح دیوانہ بنی کے حاشیے پر طبع ہوا ہے اس کی کوئی اور خاص سیرت نہیں پائی جاتی حالانکہ یہ ایک ضخیم شرح ہے جو دو حلدوں پر مشتمل ہے، جس میں ہر شعر کی تفسیر سے قبل اس کے اعراب تحلیل صرف و نحو اور الفاظ غریبہ سے بحث کی گئی ہے۔

اسی طرح موصیٰ نے ابن تیمیہ کے متعلق صرف اس قدر لکھا ہے کہ ”ہر ریس کھانے سے اس کی موت واقع ہوئی“ حالانکہ ابن تیمیہ تمام ائمہ مجتہدین اور مصلحین یرتقو رکھتا ہے اس کا وہی مرتبہ تھا جو مارٹین لوتھیور اور کالون کا تھا۔

تفسیر حیات بالا کے بعد یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ایک صفحہ صبیح عربی لکھنے کے لئے کن گونا گوں دشواریوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مجھ کو علامہ سبزواری (جو جامعہ مصر میں ۱۹۱۱ء میں تاریخ مذاہب فلسفہ کے پروفیسر بنے) کا بار بار کہتے ہیں کہ آتا ہے جو انھوں نے فلاسفہ اسلام کے سوانح حیات پر بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ :-

”عربی میں کئی صفحوں کی کتاب بیٹھ لینا بہت آسان ہے لیکن ایک سطر لکھنا بہت مشکل ہے۔“ اور پروفیسر لاثیر (جو جامعہ لیون میں قانون کے پروفیسر ہیں) نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ ”علامہ گولڈزیہ نے (جو کہ نسوی مشرقی علما سے تھے) اپنی کتاب ”سنت محمدیہ“ کی تالیف میں دس سال سے زیادہ صرف کر دیے۔ اور اس کی وجہ سواد کا انتشار اور وہ دقتیں ہیں جو جہوں۔ روایتوں اور سندوں کے جمع کرنے میں پیش آئیں۔“

— (۲) —

کندہی کے اخلاقی اور باطنی حالات کا کوئی ایسا خاکہ نہیں پیش کیا جاسکتا جو بالکل حقیقت کے مطابق ہو۔ کیونکہ اس نے کوئی ایسی کتاب یا رسالہ نہیں چھڑا جس سے اس کے حالات معلوم ہو سکیں موصیٰ نے بھی جس قدر اس کے متعلق لکھا ہے بالکل

اسے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہاں مبطلے سے کام لیا ہے کیونکہ ابن تیمیہ کی سند سوانح عرباں موجود ہیں اور

سطحی ہے تاہم ایک دقیق النظر منتقد کو اس کی بعض تاالیفات اور اقوال اور اس کے زمانے پر غور و غوض کرنے سے بہت کچھ حالات سے رجوع تقریباً حقیقت پر مبنی ہیں اور اذیت ہو سکتی ہے۔

یہ بات تو صحیح ہے کہ کندی نے طویل عمر پائی۔ وہ نویں صدی عیسوی میں گزرا ہے اور یہ تیسری صدی ہجری کے مطابق ہے اور اس محقق کا سہرا دو مغربی علماء فلوئس اور تاجی کے سر ہے۔ بخلاف اس کے شرقی مورخین نے جن کا بیشتر وسعودی ہے کندی کی وفات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کو تحقیق سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ کندی نے متوکل کے محل سے بہت فاصلے پر وفات پائی۔ اور اس دولت خاں کو ایک ایسی گمنامی کی حالت میں پہنچا دیا جو شرقی دور اثر اذیت میں جلاشاہیر کے شامل حال رہا ہے اور جس میں صرف انھیں افراد کو مروج ہوا ہے جن کا بالواسطہ یا بلاواسطہ شاہان وقت سے تعلق تھا۔

ان دونوں مغربی علماء کے اقوال سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کندی نے شہر بس کی عمر پائی جس سے پتا چلتا ہے کہ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں کافی احتیاط کو ملحوظ رکھتا تھا۔ اور اس کے قوائے جسمانی بھی ٹھیک تھے۔

کندی کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نشو و نما خلفائے عباسیہ کی نظروں کے سامنے ہوئی اور اس کا باپ تین خلفائے کے زمانے میں کوفے کا امیر رہا۔ جب کہ میمنہ شہور کو پہنچا تو خلفائے عباسیہ کے محل میں داخل ہوا اور اپنے باپ کی طرح تینوں خلفاء مامون، متوکل کے ساتھ مخلصت میں زندگی بسر کی خصوصاً مامون ان تینوں میں افضل تھا، اس کی مصاحبت میں کندی بہت خوش و خرم رہا۔ اور دوسرے علماء کی طرح اس کی بخششوں سے فیضیاب ہوتا رہا اور مامون تمام عباسی خلفائے مکتوم منصب اور حکما کے حق میں بہت ہی فراخ دل اور فیاض تھا۔

کندی اور علماء کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کے ترجمے کے کام کے لئے مقرر کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ خلفاء کی خدمت میں بحیثیت طبیب کام کیا کرتا تھا اور ان کو توقعیات فلک کی بھی تعلیم دیتا تھا البتہ وہ نجوم سے استرازا کرتا تھا کیونکہ اس فن سے اس کو تنفر سا تھا۔ اور عوام بھی اس سے گریز کرتے تھے۔ ابو مشر

جو اس زمانے میں مشہور تھا، اس کا اور کندی کا ایک طویل قصہ ہے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

ابو یوسف کندی نے ہامون اور متھصم کے زمانے میں حکومت عباسیہ کے سائبہ حاکمیت میں ایک مدت دراز تک بہت خوش حالی کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس نے اپنی زندگی فلسفۃ آرسطو کی تدریس کے لئے وقف کر دی اس کی شرح کئی تعلیقات کا اضافہ کیا یونانی فلسفے سے اس کے خیالات میں غلطی، ذہن میں جلا اور دائرہ افکار میں وسعت پیدا ہوئی۔ تیسری صدی ہجری میں فضل بن یزید، اکابر علمائے مجتہدین اور بہت سے آزاد خیال مفکرین کا جگمگا تھا جن پر بعض تشدد پسند افراد نے الحاد کا الزام لگایا۔ اس قسم کے علماؤں نظام جاحظ، واسل ابن مطاوع وغیرہ ہیں جن کے حالات شہرستانی کی کتاب "اہل الذم" اور بغدادی کی "الفرق بین الفرق" میں بہت کچھ بیان کئے گئے ہیں۔ کندی کو ان علماؤں کی تقلید اور ان کے خیالات سے استفادہ کئے بغیر نہ تھا۔ اس نے اپنی کتابوں میں جو خیالات پیش کئے ہیں وہ نعل سلیم اور روشن بصیرت کے مطابق تھے لیکن جہاں کو اس پر گرفت کا موقع ملا اور متوطن کے ہاں اس کی شکایت کی گئی اور متوکل نے جو بہت جلد باز تھا کندی اور اس کے اسلاف کی خدمات کو نظر انداز کر کے فوراً اس پر الحاد کا الزام لگا دیا، اس کی تختی تلفی کی اور اس کی ساری کتابیں پھینک دیں۔

— (۳) —

کندی اپنے علم کی زیادتی، معلومات کی وسعت، علمی استعداد، تعالیٰ فیضانِ انوار کی کثرت اور آرسطو کی کتابوں کی تلاش اور ترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب میں ممتاز ہونے کے باوجود غلو کم کر، انوکھے خیال کے طوائف صحیح معنوں میں مغیری (Gerris) نہیں غالباً کہ اس کا کندی مخصوص فلسفہ تھا۔ بلکہ وہ صرف ایک مصنف تھا جو اہمات کتب کی شروح اور تالیفات کے ذریعے علم کی اشاعت کرتا تھا اور جس کی کتابیں فیثا خورس اور آرسطو کے مذہب پر مشتمل تھیں۔ وہ بہت سی قابلیتوں کا جامع عالم تھا۔ گو وہ مکلف انسان کی انتہا تک نہ پہنچ سکا، لیکن ہم اس کو علمائے متوطنین کے زمرے میں بھی نہیں داخل کر سکتے۔ اس کی طلب اور کیا ضیاء، خرافات و تلبیسات سے محفوظ و مہنوں ہے۔

کندی کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو سونا بنانے کے لئے کیمیا سیکھنے سے



منع کیا۔ اور اس شغل کی بہت خدمت کی اور کہا کہ یہ محض عبث بلکہ عرو دولت اور عقل کو ضائع کرتا ہے۔ اس سے قبل ابن سینا کا بھلا ہی مسلک رہا ہے لیکن کندی کے اغراض و مقاصد اس سے اعلیٰ اور اشرف ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن سینا نے اپنی کتابوں کو یکساں پریم کیا ہے جس سے اکثر لوگ گمراہ ہو گئے مغل ان کے ایک عبد اللطیف بغدادی ہے جس کو ابن سینا کی کتابوں کے مطالعے سے کیسا کا گمراہ کن شوق پیدا ہوا اور عبد اللطیف عرب کے اطبا اور مورخین سے ہے جو چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں گذرا ہے۔ اس نے بعض مسائل توحید پر کندی کی تردید میں ایک رسالہ لکھا ہے حالانکہ ایمان داری عفت - قناعت کے اعتبار سے کندی اس دراز ریش آدمی سے بدرجہا افضل تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے اسلام اور مسلمانوں پر کتب خاٹہ اسکندریہ کے بلانے کا الزام لگایا تھا الاحظ ہو اس کی کتاب مختصر تاریخ مصر مطبوعہ اسکندریہ ۱۸۰۵ء صفحہ ۱۱۴ اور اس کا جھوٹ ثابت ہو گیا اور علماء فرنگ نے عرب اور اسلام کے اس وجہ کو دور کر دیا۔

کندی کے متعلق شہور ہے کہ اس کا بخل انتہائی منزل کو پہنچ گیا تھا۔ اس بارے میں اس کے مختلف اقوال منقول ہیں جن کو ابن ابی اصیبعہ نے (جو ایک شہور مورخ ہے) حکم کی روایت سے بیان کیا ہے۔ اس طرح ہر حکیم کے متعلق کچھ نہ کچھ رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ بخل اور خاست مشرقی اور مغرب کے اکابر اور نامور علماء کا خاصہ رہا ہے جو مختلف خبروں سے ثابت ہے۔ نزہت انجلیزی مولف کتاب "العقربہ والجنون" نے لکھا ہے کہ علماء کا بخل ایک ایسا مرض ہے جو ان کے فروغ کے زمانے میں عیاں ہوتا ہے البتہ کندی نے جو عوام سے کنارہ کشی کر کے خلوت گزینی اور زہد اختیار کیا یہ تو صرف ان مصائب کا نتیجہ تھا جو تنوکل نے اس پر توڑے تھے۔

## مؤلفات کندی (مخطوط یا مطبوعہ)

صاحب فہرست نے کندی کی جو کتابیں دستیاب ہو سکی ہیں ان میں سے حسب ذیل کتابوں کی صراحت کی ہے :-

۱۱	حساب	۲۲	فلسفہ
۲۲	ہندسہ	۱۹	نجوم
۲۲	طب	۱۶	فطریات
۱۲	سیاست	۱۷	جدل
۳۳	لمبیات	۱۲	احداث
۹	منطق	۸	کریات
۱۰	احکام	۷	موسیقی
۸	ایجاد	۵	نفس
			بلوی معرفت

جلد ۲۴۱

لیکن تاحال جو کتابیں مطلوبہ یا تعلیمی صورت میں موجود ہیں وہ صرف آٹھ ہیں :-  
(۱) کتب فی الالہیات اسطو اور کلام فی الربوبیہ جو یونانی فلسفی کی کتاب کا ترجمہ ہے  
اس کا ایک ضخیم نسخہ برلن میں موجود ہے -

(۲) "رسالہ فی الموسیقی"

(۳) "رسالہ فی المعرفۃ قوی الادویۃ المرکیہ" اس کا نسخہ نیش کے کتب خانے میں موجود ہے اور  
اس کا لاطینی ترجمہ مطلوبہ ہے -

(۴) "رسالہ فی المد والجزر"

(۵) "علمہ اللون لا نور علی فی الجو" { یہ دونوں نسخے اسکورڈ کے کتب خانے میں ہیں -

(۶) "ذات الشجین" جو ایک آراغلی ہے لیکن میں ہے -

(۷) "اختیارات لایام -

(۸) "مقالہ تھایل النین" اسکوریاں اور دیگر مقامات میں موجود ہے -



## فارابی

پیدائش ۲۶۶ھ — وفات ۳۳۹ھ  
حالات زندگی

فارابی کا اصلی نام ابو نصر محمد بن محمد بن اوزلیغ بن طرخان ہے (قاضی صاعد نے اوزلیغ کو "اوزلیق" لکھا ہے) فارابی کے والد محمد بن طرخان، فوج کے ایک افسر تھے۔ اور فارسی الاصل تھے، وہ فاراب کے ایک شہر وسیج میں اقامت گزین تھے۔ فاراب، خراسان میں ایک شہر کا نام ہے۔ اس پر تمام مورخین کا اتفاق ہے، لیکن منک لکھتا ہے کہ وہ شہر اطرا میں رہتے تھے جو ماوراءالنہر میں واقع ہے۔  
دیگر مشاہیر کی طرح فارابی کی ولادت کی تاریخ کا پتا نہیں چلتا۔ اس کی وفات انجی برس کی عمر میں رجب ۳۳۹ھ (دسمبر ۹۵۱ء) میں ہوئی۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی ولادت ۳۱۲ھ میں ہوئی ہے۔ ہم نے یہ تاریخ تخمیناً لکھی ہے جو ہمارے خیال میں حقیقت سے بعید نہیں ہے۔

## تاریخ حیات

فَارابی کے اکثر حالات لیون افریقی نے بیان کیے ہیں جن کو بروکر نے اپنی تاریخ فلسفہ (جز سوم صفحات ۷۱ تا ۷۲) میں نقل کیا ہے، لیکن ان میں سے اکثر شکوک میں اور بعض تو محض افسانے ہیں۔ ابن ابی الصیبع نے ”عبون الانباء“ (جلد دوم صفحہ ۱۳۴) میں روایت کی ہے کہ ”فَارابی‘ دُشمن میں کسی باغ کا بچپان تھا اور ہمیشہ فطنے کے مطلقے میں نہمک رہتا تھا۔ وہ اس قدر مفلس تھا کہ رات کو چوکیدار کی قندیل کی روشنی میں پڑھا کرتا‘ ایک زمانے کے بعد اس کی حالت ٹھیک ہوئی“ اس روایت سے فَارابی کی قدر و منزلت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ کلیاتِ رواقی فلسفی، سقا تھا جو اثنینا کی اطراف و جوانب کے باغوں کو پانی دیا کرتا تھا۔ اپستوزا کی زندگی کا دلو مدار ہولینڈ میں گھڑی سازی پر تھا۔ اسی طرح ہر دور میں حکماء کی یہی حالت رہی ہے۔

فَارابی کی زندگی کے متعلق اتنی بات یقینی ہے کہ اس نے بچپن ہی میں اپنے شہر کو چھوڑ کر بغداد کا درجو عباسیوں کے عہد میں علم اور مذہبیت کا مرکز تھا (ارخ کیا اور وہاں تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد سیف الدولہ امیر حلب کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا، یہ وہی سیف الدولہ ہے جس نے متنبی کی عزت افزائی کی تھی اور جس کی متنبی نے اپنے اشعار میں بہت کچھ مدح سرائی کی ہے۔ اس طرح متنبی، فَارابی کا معاصر ہے، جس کے قصاید بہت سی حکمتوں سے مالا مال ہیں۔ اس کے بعد فَارابی سیف الدولہ کے ساتھ دُشمن گیا اور کچھ دنوں اس کی مصاحبت میں رہا، پھر اس نے غلوت گزینی اختیار کی، اور مرے تک فلسفیوں کی سزا زندگی بسر کی۔ ہمیں اس کے شخصی حالات کا کوئی علم نہیں، جن کی تدوین کی جانب مورخین فلاسفہ یونان و یورپ کے حالات دیکھتے وقت توجہ کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت حکماء کی تاریخ میں اس قسم کے خصوصی امور کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ ایک شورش کی وجہ سے فَارابی نے بغداد سے حلب کا رخ کیا تھا جب وہ

حلب سے دمشق کی جانب سفر کر رہا تھا تو راستے ہی میں اس کو موت لے آلیا۔ مرنے کے بعد سیف الدولہ نے صوفیوں کا لباس پہنا جس کو فارابی نے آخری زمانے میں اختیار کیا تھا) اور اس کی قبر پر جا کر انہماز ملت کیا۔ اس روایت کی تائید ایک دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابن ابی اصیبعہ سے منقول ہے کہ ”سیف الدولہ نے اپنے پندرہ مصاحبین کے ساتھ فارابی کے جنازے کی نماز پڑھی“ بعض مؤرخین عرب سے مروی ہے کہ فارابی نے اپنی وفات سے ایک سال قبل مصر کی سیاحت کی تھی، لیکن اس کا تحقیقی طور پر ثبوت نہیں ملتا۔

## اخلاق

فارابی، ذکی النفس، خلوت گزین، اور قانع مزاج تھا۔ اس کی زندگی بالکل حکمائے قدیم کی سی تھی۔ وہ بہت سلیم الطبع تھا اور اکثر فلسفے میں متغرق رہتا تھا۔ اس کی قناعت کی یہ کیفیت تھی کہ سیف الدولہ کے ان تمام بیش بہا انعامات میں سے جو اس کو دیے جاتے تھے، صرف چاندی کے چار درہم روزانہ لیا کرتا جن کو وہ اپنی زندگی کی اہم ضرورتوں میں صرف کرتا، اور لباس تک کی اس کو چنداں پروا نہ تھی۔ جمال الدین کفعلی نے (اپنی کتاب کے صفحہ ۸۸ میں) لکھا ہے کہ ”فارابی کا نہ کوئی مکان تھا، اور نہ کوئی پیشہ۔ غذا میں غنڈھے کے دل کا شوریر، ریحانی شراب کے ساتھ استعمال کرتا تھا اور رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قید کی روشنی میں پڑے۔“ فارابی ملکِ عقل کا حکمران تھا، لیکن عالمِ مادی میں حقیر مملوک الحال۔

## تعلیم

مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ فارابی نے ایک مسیحی استاد سے جس کا نام

یوحنا بن حیلاں تھا تعلیم حاصل کی تھی اور اس استاد نے ابراہیم مروزی کے ساتھ ایک مروزی شخص سے (جس کا نام تاریخ محفوظ نہ رکھ سکی) استفادہ کیا تھا اور جیسا کہ فارابی یوحنا سے فیض یاب ہوا، اسی طرح ابوالبشر متی ابراہیم مروزی سے مستفید ہوا تھا۔ ابوالبشر کا شمار ان مخصوص افراد میں سے ہے جو ارسطو کی کتابوں کا ترجمہ اور شرح کرنے کے لئے مقرر کئے گئے تھے۔ یہ فارابی کا معاصر لیکن اس سے معاصر تھا۔

جستانی (ربیعہ بن عدی کے شاگرد) نے اپنی تعلیقات میں روایت کی ہے کہ ربیعہ بن عدی نے (جو فارابی کا شاگرد ہے) اس کو خبر دی کہ ”متی ابوالبشر نے ایسا عجیب ایک سبھی استاد سے پڑھی اور قاطیغوریاس (یعنی معقولات) اور باریناس (یعنی عبارت) ایک دوسرے استاد روبل نامی سے، اور کتاب قیاس کی تکمیل ابن سبھی مروزی کے پاس کی یہ تمام کتابیں ارسطو کی ہیں۔ اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ اساتذہ ان کتابوں کو پڑھا کرتے اور ان کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے۔ چونکہ ابوالبشر فارابی کا معاصر تھا، بلاشبہ فارابی نے بھی ان اساتذہ سے استفادہ کیا ہوگا، کیونکہ وہ ان طالبان علم میں نہیں تھا جو ایک استاد پر اکتف کرتے ہیں۔ چنانچہ قاضی ساعد سے مروی ہے کہ ”وہ ابوبکر ابن السراج سے نحو اور ابن السراج اس سے منطق پڑھا کرتا تھا۔“ کہا جاتا ہے کہ علوم حکمیہ سے واقف ہونے کے علاوہ وہ علوم ریاضی میں بھی کافی جہارت رکھتا تھا۔ کئی امور کی حد تک طب میں بھی اس کو دخل تھا۔ البتہ جزئیات اور علمی طب سے نا آشنا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی تمام دنیا کی زبانوں کا عالم تھا، یہ شہر زبانیں ہیں، لیکن زیادہ تر اس پر زور دیا گیا ہے کہ وہ صرف فارسی و ترکی و عربی سے واقف تھا۔ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ان زبانوں کے علاوہ وہ یونانی، اور سریانی بھی جانتا تھا، اور انہی پانچ زبانوں کا جاننا اس زمانے میں کافی سمجھا جاتا تھا۔

## فلسفے میں فارابی کا مرتبہ

تیسری صدی ہجری کے اواخر میں حکماء عرب دو فرقوں میں منقسم ہو گئے تھے۔

ایک تشکیلیں (مشائیں) کا گردہ تھا۔ کندی کی ایک بڑی تفصیل یہ تھی کہ وہ اس گردہ کا پیش رو تھا جو خاص طور پر الہیات، اور مادہ و طبیعیات کے ساتھ شغف رکھتا تھا، اور جس کا ظہور مرد، میں ہوا تھا۔ اس تفریق سے قبل یہ لوگ فضا غورس کے متعلق تھے، لیکن ایک زمانے کے بعد انھوں نے فضا غورس اور اس کے تبعین سے علمی دگی اختیار کر لی اور اسطو کے ہنوا ہو گئے۔ مگر یہ اس وقت ہوا جب کہ اسطو کی تعلیمات پر نو فلاطونیت کا خاصہ رنگ چڑھ گیا تھا۔ ان کے مباحث مبادی اشیا، معنی، فکر، اور روح سے متعلق ہوتے تھے، اور خدا سے تعالیٰ کو تخلیق میں حکمت کی وجہ سے، یا جثیتیت اولیٰ ہونے کے نہیں ثابت کرتے تھے، بلکہ اس جثیت سے کہ خدا واجب الوجود ہے، اور تمام اشیا، اسی کے وجود سے موجود ہوتی ہیں۔ یہ لوگ سب سے پہلے اسی کے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ فارابی اس فرقے کا سرگردہ تھا چنانچہ یہ سب اسی کی طرف رجوع کرتے اور اسی پر اعتماد رکھتے تھے (ملاحظہ ہو تاریخ ادب عربی، از نکلسن)۔

دوسرا فرقہ فلاسفۃ طبیعیہ کا تھا اس کا ظہور بقصہ اور تہران میں ہوا۔ اس کے مباحث مادی، محسوس، طبیعی ظواہر تک محدود تھے، مثلاً تحطیط بلدان اور قبائل کے حالات اس کے بعد انھوں نے بحث میں ترقی کی، لیکن ان کی نظر اس اثر تک نہ پہنچی جو اشیا عالم محسوسات میں پیدا کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان کے موعنوع بحث نفس، روح، اور قوت البلیہ تعمیر ہے، اور اس قوت کو انھوں نے علت اولیٰ یا خالق حکیم کے نام سے موسوم کیا جس کی حکمت تمام مخلوقات میں نمایاں ہے۔ ابو بکر محمد بن زکریا رازی اس فرقے کا سرگردہ تھا جس کے حالات ابن الصبیحہ (صفحہ ۳۰۹ جلد اول) میں گزر چکے ہیں۔ وہ ایک طبیب حاذق اور طبیعی فلسفی تھا۔

تشریح بالا کے بعد ان دونوں فرقوں کا درمیانی فرق واضح ہو جاتا ہے۔ فرقہ ثانیہ جس کا پیشوا ابو بکر رازی ہے، ایسے امور سے بحث کرتا ہے جن کا دارک اس کے ذریعے ہو سکتا ہے اور انھی کی صفات قوت اثر کے مشاہدے پر اکثف کرتا ہے۔

پہلا فرقہ جس کا سرگردہ فارابی ہے، تشکیلیں کا ہے جو تمام اشیا کا امین ان کے وجود سے کرتا ہے، اور سب سے پہلے اس وجود کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اس لحاظ سے فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے فلسفیانہ کردہ کا پیشوا ہے۔

## فلسفۃ ارسطو پر فارابی کا اضافہ

ابوالنضر سے کسی نے پوچھا کہ تمہاری طبیعت زیادہ ہے یا ارسطو کی؟ جواب دیا: ”اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو اس کے ممتاز شاگردوں میں میرا شمار ہوتا۔“ اور کہا کہ ”میں نے ارسطو کی کتاب سماع“ کو چالیس مرتبہ پڑھا ہے اور ابھی اس کو پڑھنے کی ضرورت محسوس کر رہا ہوں۔“ (الغفطی) فارابی کی ایک نمایاں فضیلت یہ ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی حفاظت کی اور ترجمہ اور شرح کرنے سے قبل ان کا تحسین کیا اور انہیں دوسری کتابوں سے مخلوط ہو جانے سے بچایا۔ ایک اور فضیلت یہ ہے کہ اس کے جتنے بھی تلامذہ، ہمدرد اور احباب تھے وہ تمام ارسطو کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر رہے تھے، فارابی ہی وہ شخص ہے جس کی متاخرین نے اتباع کی اور اسی کے نقش قدم پر چلے اور یقینی بھی یورپ کی قدیم و جدید زبانوں سے عربی میں ترجمہ شدہ کتابیں ہم کو دستیاب ہوئی ہیں اسی انداز کی ہیں جس کو فارابی نے اختیار کیا تھا۔ اور ان کی ترتیب یہ ہے۔

- ۱۴ (۱) منطق کی آٹھ کتابیں (مقولیات) ہر منطقی (فن تفسیر) تحلیل اول (قیاس) تحلیل ثانی (برہان) توفیق (جدل) منطقہ - بلاغت - شعر - ہی و کتابیں ہیں جن پر فارفوریوس نے (جو اسکندریہ کا ایک حکیم اور پوسٹین کا شاگرد تھا مقدمہ ایساغور) لکھا تھا۔

(۲) اس کے بعد طبیعیات کی آٹھ کتابیں، یعنی طبیعیات - کتاب السماء والارض - (تولید و الفساد - علم الجو - علم النفس - الحس و المحسوس - کتاب النبات - الحيوان - اس کے بعد تین کتابیں: - مبادیاء طبیعیات - اخلاقیات - سیاسیات کی ہیں، جن میں سے اخلاق کی کتاب کو استاد احمد لطفی مدیر جامعہ مصر نے فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ یہی وہ ترتیب ہے جس کو فارابی نے کافی غور و خوض کے بعد پیش کیا تھا اور



جس پر فارابی کے عہد سے ہمارے زمانے تک تمام حکما کا بندر ہے میں۔  
بہر حال ان خصوصیات کے لحاظ سے فارابی کی فضیلت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا  
کوئی تعجب نہیں کہ اسی وجہ سے اس کا نام ”معلم ثانی“ رکھا گیا، اور ہم اس کو ارسطاطالیس  
عرب کہتے ہیں۔

## منطق میں فارابی کا مرتبہ

قاضی صاعد نے اپنی کتاب ”التعریف لطبقات الاعم“ میں لکھا ہے کہ فارابی  
فن منطق میں تمام فلاسفہ سے بازی لے گیا۔ اس نے سب سے زیادہ وسائل کی تحقیق کی،  
مشکل مقامات کی تشریح کی اور مبہم چیزوں کو واضح کیا بہر حال منطق کو اس نے پہلے اصول  
بنا دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ منطق کے جملہ محتاج الیہ امور کو ایسی کتابوں میں جو صیح عبارت  
اور لطیف اشاروں پر مشتمل ہیں جمع کر دیا، اور صنعت تحلیل اور طرق تعلیم پر بھی تنبیہ کی  
جن سے کندہی نے عقلت برقی نغمی علاوہ اس کے ان کتابوں میں اس نے منطق کے  
مواد جس سے بھی بحث کی ہے اور ان سے منتفع ہونے کے اصول واضح کیے ہیں، استعمال  
کے طریقے بتلائے ہیں، اور اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ ہر مادے میں قیاس کی صورت  
کس طرح شناخت کی جاسکتی ہے۔ اس طرح فارابی کی کتابیں اس فن پر کافی دوفانی ہیں۔“

منطق میں فارابی کی فضیلت کا دار و مدار اس کے طریق بحث پر ہے، کیونکہ اس نے  
صرف طریقہ فکر کی تحلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ نحو سے بھی اس کے تعلق کو واضح کیا، اور نظریہ علم  
کے متعلق بحث کی۔ نیز اس امر کی بھی اس نے توضیح کی کہ فن نحو عربی زبان کو منضبط کرنے کا  
قاصد ہے، بخلاف اس کے منطق تمام زبانوں کو منضبط کرتی ہے اور ان کو غلطیوں سے محفوظ  
رکھتی ہے۔

منطق پر اس نے اس طرح تدریجی طور پر بحث کی ہے، — نقطہ — جملہ — مرکب —  
خطاب — مہذب — یہی وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اختیار کیا، اور جس کو یہاں اختصار  
کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں۔ تصور - تصدیق - تصور میں نام و فکر اور تعریفات داخل کیے ہیں اور تصدیق میں استدلال اور رائے - تصور پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ افکار کے دائرے میں نہایت بسیط اشکالِ نفسانیہ اور ایسی صورتیں بھی داخل ہیں جو بچوں کے ذہن پر نقش ہوتی ہیں جیسے ضروری واقع - ممکن، کیونکہ یہ ایسے امور ہیں جن کی جانب انسان کی عقل فوراً متوجہ ہوتی ہے، لیکن بدہمت کی وجہ سے ان کی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ صورت اور فکر کی تطبیق کے بعد آراء پیدا ہوتی ہیں جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور رائے کی صحت معلوم کرنے کے لئے استدلال، تصدیق اور فرضِ مدرکہ کی ضرورت ہوتی ہے جو بدیہی طور پر واضح ہوتے ہیں، اور ریاضی کی بدیسیات اور مابعد الطبیعیات اور اخلاق کے بعض ادلیات کے مانند کسی خارجی ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے۔ نظریہ تصدیق کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں شے معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شے مجہول، یا شے مشکوک کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

## فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں

### اس وقت تک موجود ہیں

- (۱) التوفیق بین رائی الحکیمین افلاطون و ارسطو (مصر میں اور کتابوں کے ساتھ طبع ہوئی ہے)
- (۲) فیما ینبغي الاطلاع علیہ قبل قرأۃ ارسطو (مطبوع)
- (۳) نصوص المسائل (مطبوع)
- (۴) رسالۃ فی المنطق القول فی شرائط الیقین (یورپ میں کھنگایا ہے)
- (۵) رسالۃ فی القیاس، فصول ینتجج ایہا فی صناعة المنطق (قلمی)

(۶) "رسالۃ فی ماہیت الروح" (قلبی)  
 ابن ابی ایسیبہ کی کتاب میں بھی اس مؤرخ الذکر رسالے کا تذکرہ ہے۔ اس میں  
 فارابی نے روح کے وجود کو ثابت کیا ہے یہ کہ روح ایک جوہر بسیط ہے اور مادے کی  
 مدد کے بغیر فہم و ادراک پر قادر ہے اور اس کے مختلف مظاہر اور متعدد وظائف میں۔  
 ان چند رسائل کے علاوہ اس کی جو تالیفات اس وقت تک باقی ہیں ان میں سے  
 تقریباً بارہ کتابیں منطق پر ہیں جو یورپ کے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں اور بعض کا  
 لاطینی اور عبرانی زبانوں میں بھی ترجمہ ہوا ہے جن میں سے اکثر اسکویال میں طبع ہوئی ہیں،  
 اور بعض لاطینی ترجموں کی طباعت ہندوستان وغیرہ میں ہوئی ہے، اور آٹھ کتابیں سیاسیات  
 اور ادب پر بھی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:-

- (۱) "تمہادی آراء اہل مدینۃ الفاضلہ" (مطبوعہ لندن ۱۸۹۵ء)
- (۲) "أجساد العلوم" (اسکوریال میں لکھی گئی ہے اس کا ایک ترجمہ لاطینی زبان میں  
 ہے اور دوسرا عبرانی زبان میں ہے)
- (۳) "السیاسة المدینة" (بیروت ۱۹۰۲ء)
- (۴) "نوکماہیں ریاضیات" - "کیما" اور موسیقی پر ہیں جو عبرانی اور لاطینی ترجموں کے ساتھ  
 یورپ اور آستانہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔
- (۵) ان کے علاوہ اور نو تالیفات مختلف مقامات میں پائی جاتی ہیں۔

## فارابی کی تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب

فارابی کی تالیفات کی ترتیب ان کی سند تدوین کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی،  
 البتہ یہ ان کے موضوع کے اعتبار سے ممکن ہے فارابی کے علم کلام اور فلسفہ طبیعیہ کے  
 مبادی پر کتابیں اس کے اوائل میں لکھی گئیں، اور ان سب کا محرک اس کا وہ طبعی میلان تھا

جو وہ عوام الناس میں حکمت کی ترویج کے متعلق رکھتا تھا، لیکن اس کے شاہ کار تو وہ ہیں جو ارسطو کے فلسفے کی تعریف، تشریح اور تفسیر کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی بنا پر اس کو ”معلم ثانی“ کا لقب دیا گیا ہے جس میں اس امر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کے بعد جس کا لقب ”معلم اول“ تھا، تمام حکماء میں افضل ہے۔ لیکن جو لوگ اس کی تالیفات سے واقف میں کہتے ہیں کہ فارابی نے ارسطو کے نظریات سے اختلاف نہیں کیا، ان میں سے جو کچھ بھی ہمیں دستیاب ہوا ہے نادر الوقوع ہے۔ اس کی تمام تالیفات کی صراحت قفطی (صفحہ ۱۸۲) اور ابن ابی اصیبعہ کی طبقات الاہل (جلد ۲ صفحہ ۱۳۳) میں کی گئی ہے۔ اس طرح ہم نے اس کی سترہ شرحوں ساٹھ کتابوں اور پندرہ رسالوں کا پتہ لگایا ہے۔ الحاج خلیفہ نے ”مکشف الظنون“ میں لکھا ہے کہ اس کی نادر کتابیں تو وہ ہیں جن کا ابن سینا کی کتابوں میں اکثر تذکرہ کیا گیا ہے۔

۲۔ فارابی سے جو کتابیں منسوب ہیں ان میں سے ایک ”احصاء العلوم“ بھی ہے۔ اس کتاب کو عرب کا تین نے بہت مفید قرار دیا ہے، اس کا مطالعہ ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے۔ ابن صاعد نے اس کے متعلق بیان کیا ہے کہ ”یہ احصائے علوم اور ان کے اغراض کی تعریف میں ایک بلند پایہ کتاب ہے۔ کسی نے اس سے قبل اس قسم کی کتاب نہیں لکھی، اور نہ کسی نے یہ راستہ اختیار کیا۔ کوئی طالب علم اس کی راہ نمائی سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اور نہ اس پر غور و خوض کیے بغیر رہ سکتا ہے۔“

فارابی کی مختلف علوم پر ایک کتاب ہے جو اسپین میں میڈرڈ کے کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہے۔ اس کا نام اس نے ”کماثری“ رکھا تھا، لیکن حقیقت میں اس وصف میں مبالغہ پایا جاتا ہے، کیونکہ جو کچھ اس کتاب میں موجود ہے وہ ان تمام امور پر منطقی نہیں ہوتا جو ہمارے زمانے میں ”دائرة المعارف“ میں، یا ”المعلہ“ ”در تہذیب و تمدن“ میں پائے جاتے ہیں۔

علامہ تنک کا خیال ہے کہ جس رسالے کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا ہے ادب و تلخیص سائر العلوم کے نام سے فارابی سے منسوب ہے، وہ ”احصاء علوم“ ہی کا ایک مختصر ترجمہ ہے۔ اس کا ایک نسخہ کملی میں پارم کے کتب خانہ ”موتماوس“ میں موجود ہے اور ایک کمل نسخہ لاطینی مخطوطات میں پیارس کے کتب خانہ ”ڈولینہ“ میں بھی ملتا ہے۔

نمبر ۲۹ مجموعہ ۲۳ اب لمحنی لاطینی)۔

یہ رسالہ پانچ ابواب پر منقسم ہے، پہلے میں علوم لغت، دوسرے میں علم منطق، تیسرے میں ریاضیات، چوتھے میں طبیعیات، اور پانچویں میں فنون مدنیہ سے بحث کی گئی ہے، اور فارابی نے ان مختلف علوم کا بھی ذکر کیا ہے جن پر یہ ابواب مشتمل ہیں۔ اس کے ساتھ ہر فن کی واضح طور پر مختصر الفاظ میں تعریف بھی کی ہے۔ اس کی ایک اور کتاب "اغراض فلسفۃ افلاطون و فلسفۃ ارسطو و تحمیل بعض ما کتبہ ہذا ان الحکیمان" ہے۔ ہم کو اس کتاب کے متعلق، یا خود فارابی کے متعلق تو کچھ بھی معلومات حاصل ہیں، ان کے لئے قطعی اور قانعہ کی تصریحات کے علاوہ کوئی اور ماخذ نہیں۔ جو کچھ انہوں نے لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب تین حصوں پر منقسم ہے۔ پہلا حصہ مقدمہ ہے جس میں علوم فلسفہ کے فروع کی تشریح کی گئی ہے اور دوسرے کا لمحنی تعلق اور ان کی ضروری ترتیب بتلائی گئی ہے تاکہ ان کی کافی طور پر توضیح ہو سکے۔ دوسرے حصے میں افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے اور اس کی کتابوں کی عراحت کی ہے۔ تیسرے حصہ تفصیلی طور پر فلسفۃ ارسطو پر مشتمل ہے، اس کے ساتھ اس کی ہر کتاب کی تلخیص کی گئی ہے، اور اس کی تدوین کا مقصد بھی واضح کیا گیا ہے۔ علماء عرب کا خیال ہے کہ "قیاس" پر ارسطو کی کتابوں کے معنی اس کتاب کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ ابن ربیعہ نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ "فارابی نے افلاطون، اور ارسطو کے فلسفے کے اغراض پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے اس کے فلسفے کا بحر اور فنون حکمت کی تحقیق کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے استدلال کے طریقے کی دریافت اور طلب کے پیمانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس میں اس نے تمام علوم کے اسماء اور ان کے قواعد تفصیلی طور پر واضح کیا ہے۔ یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تدریجی طور پر بعض علوم بعض سے متنبہ ہوئے ہیں۔ اس کے بعد اس نے افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے بتلایا ہے کہ افلاطون کا اپنے فلسفے سے کیا مقصد تھا اس کے ساتھ افلاطون کی فلسفیانہ تصنیفات کے نام گناے ہیں۔ بعد ازاں ارسطو کے فلسفے پر روشنی ڈالی ہے۔ اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا ہے جس میں اس کے فلسفے کی تشریح کی ہے، اور اس کی منطق اور طبیعیات پر جو کتابیں ہیں ان میں سے ہر ایک کے اغراض سے بھی بحث کی ہے۔ اس نسخے میں جو ہمیں دستیاب ہوا ہے، علم الہی کی ہدایت پر بحث کا

اختتام ہوا ہے، اور علمِ لمبعی کے ذریعے اس پر استدلال کیا گیا ہے۔ فلسفے کے طالب علم کو اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں مل سکتی کیونکہ ہمیں اس کے ذریعے ان تمام علوم کے مشترک معانی سے واقفیت ہونے کے ساتھ ساتھ ان معنی سے بھی واقفیت ہو جاتی ہے۔ جو ہر علم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ قاطیغوریاس (Categories) کے معنی اور تمام علوم کے اصول موضوعہ کے سمجھنے کے لئے اس کی مدد ناگزیر ہے۔

فارابی کی ایک اور کتاب ”آداب“ پر ہے جس کا نام اس نے ”سیرۃ فاضلہ“ رکھا ہے۔ ایک کتاب ”سیاست“ پر ہے، اس کا نام ”سیاست مدنیہ“ ہے۔ موصین عرب ان کے متعلق کہتے ہیں کہ فارابی نے ان دونوں میں ماوراء الطبیقہ کے متعلق جیسا کہ ارسطو نے تعلیم دی تھی نہایت مفید خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اور ”ارکان بحرہ“ کا بھی تذکرہ کیا ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح ترتیب کے ساتھ مادہ کشفہ ان ارکان سے ظہور پذیر ہوتا ہے، نیز اس علم کی تحصیل کے طریقے کو بھی واضح کیا ہے۔ تقطی نے ان کے متعلق لکھا ہے۔

”فارابی نے علمِ الہی اور علمِ مدنی پر دو کتابیں لکھی ہیں جو اپنی آپ نظیر ہیں ان میں سے ایک ”سیاست مدنیہ“ کے نام سے مشہور ہے، اور دوسری کا نام ”سیرۃ فاضلہ“ ہے۔ ان دونوں میں فارابی نے کمال وضاحت کے ساتھ ارسطو کے مذہب کے مطابق جو اس نے ”مبادی روحانیہ“ میں اختیار کیا ہے، علمِ الہی کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ ان مبادی روحانیہ سے کس طرح جو اہر جسمانیہ اس عظیم اور حکمت کے ساتھ جیسا کہ وہ واقعی پائے جاتے ہیں مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اس کے بعد انسان کے مراتب اور اس کے توانے نفسی سے بحث کی ہے، اور وحی و فلسفہ کے فرق کو واضح کیا ہے، اعلیٰ اور ادنیٰ تمدن کے اقسام بیان کیے ہیں، یہ بھی بتلایا ہے کہ تمدن کس حد تک سیرۃ ملکبہ اور انوار میں ہو یہ کا محتاج ہے۔ اس کے بعد اس نے ان مختلف عناصر سے بحث کی ہے، جن سے انسانی طبیعت اور نفس کے خواص کی تکوین ہوتی ہے، اور وحی و حکمت کے فرق کو واضح کیا ہے، نظم اور غیر منظم جماعت کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تمدن کے لیے سیاسی حکومت اور دینی شریعت ناگزیر ہے۔“

یہ ابن ابی اصیبعہ اور تقطی کے ان تمام خیالات کا ملخص ہے جو انہوں نے

عیون الانبیاء اور اخبار حکماء میں پیش کیے ہیں۔ اس وقت یہ امر متلج توضیح نہیں کہ ان دونوں موضوعین کی مراد کتاب سیاست مدنیہ سے ”مدنیہ فاضلہ“ ہے۔ اور فارابی نے بعض تالیفات میں اپنی عادت کے موافق اس کے دو نام رکھے ہیں کیونکہ اس نے کتاب سیاست کا نام ”کتاب موجودات“ بھی رکھا ہے۔

”مبادی موجودات سے“ یا ”سنتہ ارکان مجردہ“ یا ”مبادی سنتہ روحانیہ“ حسب ذیل ہیں:-

(۱) مبدو الہی یا سبب اول، فرد ہے، یعنی واحد ہے، اس میں تعدد نہیں۔

(۲) اسباب ثانویہ، یا عقل اجرام سماویہ۔

(۳) عقل فعال

(۴) نفس

(۵) صورت

(۶) مادہ منویہ

مبدو اول مفرد، احدیت مطلقہ ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے متعدد ہیں۔ پہلے تین مبادی اجرام نہیں ہیں، نہ ان کو اجرام سے براہ راست کوئی تعلق ہے۔ آخری تین مبادی بذاتہ اجرام تو نہیں ہیں، البتہ ان سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اجرام کی چند قسمیں ہیں۔ اجرام دو ایزد علیہ جہان قابل حیوان غیر عامل نباتات۔ معدنیات اور عناصر اربعہ۔ ان تمام انواع کے مجموعے سے وجود کی تشکیل ہوتی ہے۔ فارابی نے ان تمام تصریحات کے بعد ان امور پر روشنی ڈالی ہے جو ان مبادی سے متنبط ہوتے ہیں۔ پھر انسان کے متعلق بحث شروع کی، اور تمام انسانی جماعتوں کے نظام کی تحقیق کی، نیز یہ بتلایا کہ اس کمال سے قریب اور بعد کا لحاظ کرتے ہوئے جو ہر موجود کا مقصد ہے، وجود انسانی کی غایت سے اس نظام کو کیا نسبت ہے، اور کہا کہ وہی افراد کمال کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہو سکتے ہیں جو نہایت ذکی اور عقل فعال سے متاثر ہونے کی قدرت رکھتے ہیں۔

## کمال کا انتہائی درجہ

یہ امر لازمی ہے کہ عقل فعال انسان کو درایت اولیہ عطا کرے جس سے واقف ہونے

اور ہدایت پانے کی استعداد میں افراد انسانیہ لمحات اپنے طبعی اور بدنی خواص کے مختلف ہوتے ہیں۔ وہ افراد جنہوں نے اس میدان میں پہلا قدم رکھا ہے اور بقدر ضرورت علم حاصل کیا ہے، وہ اس امر پر قادر ہوتے ہیں کہ اپنی ذاتی کوشش اور عقلِ تعالیٰ کی تاثیر سے کمال کے انتہائی مرتبے تک پہنچ جائیں، لیکن انہیں چاہئے کہ انتہائی درجے کو اچھی طرح سمجھ لیں اور اس کو اپنا منہا ئے مقصد قرار دیں، اور ان میں سے خواہ ذکی ہوں یا چست، ہر ایک اس امر سے واقف ہو جائے۔ جب ان کے اعمال ان کے مقصد کے مطابق ہونے لگتے ہیں تو اس وقت وہ ”عقل بالملک“ کے درجے پر فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد عقل مستغادہ کا درجہ ہے۔ اس مرتبے پر پہنچنے کے بعد عقلِ تعالیٰ سے اتصال ہو جاتا ہے، اور الہام اور فیوضاتِ الہی کے حاصل کرنے کی کمال استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ جب انسان اس مرتبے پر فائز ہو جاتا ہے تو اس کے لئے یہ کہنا بجا ہو گا کہ وہ ”وحی الہی“ کے درجے کو پہنچ گیا ہے اور انبیاء کا ہمسرہ ہے، لیکن اس مرتبے تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب کہ اس کے اور عقلِ تعالیٰ کے درمیان سے تمام مجاہبات دور ہو جائیں۔ یہی وہ حالتِ مخصوصہ ہے جس میں فارابی نے وحی کا اعتراف کیا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے اس مقام پر اس نے متکلمین کے خیالات سے اختلاف کیا ہے۔

## خلود نفس یا وحدتِ نفوس

اس کے بعد فارابی واضح طور پر بتلاتا ہے کہ وہ سعادت جس سے شہری متمتع ہوتے ہیں مقدار اور نوعیت میں اس درجہ کمال کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے جس کو انسان نے اس حیاتِ اجتماعی میں رہ کر حاصل کیا ہے، جس سے اس کی سعادت منقطع ہوتی ہے، اور جس کا حصول اس کے لئے ناگزیر ہے۔ جب لوگ مادے اور جسمانی تعلیق سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کو عوارض سے بھی نجات ملتی ہے جو طبعی طور پر اجسام پر عارض ہوتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان پر نہ حرکت کا اطلاق ہو سکتا ہے، نہ سکون کا، بلکہ وہی احکامِ صلوٰۃ آتے ہیں جو ایسی ہستی کے متعلق صادق آسکتے ہیں جس نے عالمِ غیب سے



قدم باہر ہی نہیں رکھا۔ جن صفات سے اجسام منصف ہوتے ہیں وہ ان نفوس مفارقہ کے لیے (جن کی تعین و تحدید کسی قطعی قول کے ذریعے ممکن نہیں) جائز نہیں، کیونکہ انسانی ذہن ایسے موجودات کا احاطہ نہیں کر سکتا جو نہ اجسام ہیں اور نہ اجسام سے ان کو کسی قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ جب ان کے اجسام معدوم ہو جاتے ہیں اور ان کے نفوس نجات حاصل کر کے مرتبہ سعادت پر فائز ہو جاتے ہیں تو اس وقت دوسرے لوگ ان کے حائش بن جاتے ہیں، اور ان کے نقش قدم پر چلنے لگتے ہیں، اور ان کی زندگی کے حالات کو اپنا نصب العین بنا لیتے ہیں۔ اس طرح خود ان کے نفوس بھی نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ اور جیسا کہ ان کے اسلاف پر گذرا ان کے اجسام بھی معدوم ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ نفوس متشابہ ترقی کرتے جاتے ہیں، اور ان میں سے بعض کا بعض سے اختلاط ہو جاتا ہے۔ اور جوں جوں جسمانی علایق سے آزاد شدہ نفوس کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، اور وہ باہم ایک دوسرے سے ملتے جاتے ہیں، ان کی سعادت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے، اور جیسے جیسے نفوس سابقہ سے ان کے بنی نوع کا الحاق ہوتا ہے ان کی مسرت میں زیادتی ہوتی جاتی ہے، کیونکہ جب کبھی نفس اپنی ذات اور جوہر کے متعلق غور کرتا ہے تو اس کے مماثل دوسری ذوات اور جوہر کا بھی علم حاصل ہوتا ہے، اور نفوس قدیمہ کی اس وحدت نفسی کے ساتھ جوں جوں جدید نفوس کا اتصال ہوتا جاتا ہے مروجہ ایام سے جوہر کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے جس سے ان نفوس متحدہ کی سعادت غیر متناہی حد تک ترقی کرتی جاتی ہے، اور یہ اسی قسم کی سعادت ہے جو اقوام ایک کے بعد ایک حاصل کرتی جاتی ہیں۔ یہی وہ ابدی راحت ہے جو عقل فعال کا مقصود بالذات ہے (یہاں تک فآرابی کی کتاب ”مدینہ فاضلہ“ کے خیالات کا منحصر تھا) اس تلخیص کے لائحہ سے (جس کا سمجھنا بعض افراد کے لئے دشوار ہے) ایک مبصر اس نتیجے تک پہنچ سکتا ہے کہ فآرابی فلو نفوس کا اسی صورت میں قائل ہے جب کہ یہ نفوس اپنی دنیوی زندگی میں عقل متفاد کے مرتبے پر فائز ہو گئے ہوں، اور اس کے قول کے وہی معنی لیے جائیں گے جو وحدت نفوس کے خاتلین کی رائے کے مطابق ہوں۔ فآرابی کا یہ خیال بعد میں ابن بابہ اور ابن رشد کے خیالات کا سہرا قرار پایا۔

کتاب ”مدینہ فاضلہ“ کو مطلع تیل میں شیخ مصطفیٰ قبانی و شعی نے (جنہوں نے

تضارف سوڈان میں وفات پائی ۱۹۱۳ء میں طبع کیا۔

## وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے

ابن طفیل، جو عرب کے فلاسفۂ اشراقیین میں سے ہے، فارابی کے ماوراءطبیعیات والی تالیفات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ اس کا بیان ہے کہ فارابی کی اہم تالیفات منطق پر ہیں اور حکمت صحیحہ پر اس کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ سرتاپا شکوک اور تناقض سے مملو ہیں۔ اس کے بعد ابن طفیل نے فارابی کے ان شکوک کی جانب اشارہ کیا ہے جو وہ خلود نفس کے متعلق رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب ”ماتہ فاضلہ“ میں بیان کیا ہے کہ ارواح خبیثہ موت کے بعد ابدی عذاب میں مبتلا رہتی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنی کتاب ”سیاست“ میں لکھا ہے کہ ارواح خبیثہ معدوم ہو جاتی ہیں اور صرف کامل نفوس ابدی زندگی پاتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ کتاب ”ماتہ فاضلہ“ اچھوتہ کتاب ”میرہ فاضلہ“ ہے اور اس میں فارابی نے بیان کیا ہے کہ دہریے، منافقین اور ایسے اشراق کی ارواح (جو خیر برتر کے معنی جانتی ہیں لیکن اس تک پہنچنے کا قصد نہیں کرتیں) ایسے ناقص امور میں گھری رہتی ہیں جو انھیں درجہ کمال تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں، نہ وہ اپنی تشکیل کر سکتی ہیں نہ معدوم ہو جاتی ہیں، بلکہ معلق رہ جاتی ہیں (ان دونوں آفتوں میں ہمیشہ سرگرداں رہتی ہیں۔ لیکن نفوس جاہلہ جن کو دنیوی زندگی میں خیر برتر کا علم ہی نہیں ہوا وہ عدم مطلق کی جانب لوٹ جاتے ہیں (اس کو ابن طفیل بن لطف اور ابن فلکیہ نے نقل کیا ہے)۔

ابن طفیل کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب ”اخلاق اوسطہ“ کی شرح میں لکھا ہے کہ انسان کی ترقی کی معراج اسی دنیا میں ہے، اور خیر برتر بھی اسی زندگی میں ہے، اور دوسری زندگی میں اس کا وجود محض توہمات و خرافات پر مبنی ہے!

ابن رشد نے اپنی کتاب کے آخری حصے میں، جہاں عقل مادی اور عقل قہال کے تعلق سے بحث کی ہے، اس آخری فقرے کی جانب اشارہ کیا ہے اور اس امر کی بھی تصریح کی ہے کہ انسان کے لئے علوم عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے جو کمال حاصل ہوتا ہے اس سے کوئی کمال اعلیٰ نہیں۔ یہ ہے اس مسئلے کے متعلق ابن رشد کے قول کی تشریح۔ کیونکہ ابن رشد مقول مفارقہ کے ساتھ ہماری عقل کے اتحاد کے امکان پر فلاسفہ کے ایک گروہ کے اعتراضات پیش کرتے ہوئے کہتا ہے: ”یہی وہ اعتراضات ہیں جنہوں نے فارابی کو ارسطو کے اخلاق کی شرح میں اس قول پر مجبور کیا کہ انسان کسی ایسے درجے تک نہیں پہنچ سکتا جو اس مرتبے سے بلند تر ہو جو اس کو علوم عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس انتہا لے کر بیان کرنے کے بعد اس نے فارابی کے اس قول کا بھی اصفہ کیا ہے کہ انسان کا علاقہ مادی سے مجرّد ہو کر جو ہر فرد کی حالت میں متغلب ہو جانا محض ایک توہم ہے کیونکہ جو پیدا ہوتا ہے اور مرتا ہے صفت غلّود سے متصف نہیں ہو سکتا۔ یہ ابن رشد کے بیان کا آخری جملہ ہے (ابن رشد از ریتان)۔

فارابی کو اس قسم کے اقوال سے بہت نقصان پہنچا۔ اس کے معاصرین اور زمانہ تا بعد کے بعض تشدد پسند افراد نے اس کی تکفیر کی، اور اس پر عقیدہ تناسخ کا اتہام لگایا حالانکہ یہ تہمت محض بے بنیاد ہے اس کا سبب وہ غلط فہمی ہے جو اس کی کتاب ”مدینہ فاضلہ“ (مطبوعہ مصر) کے اس قول سے پیدا ہوئی ہے: ”جب ایک جماعت گزر جاتی ہے اور ان کے اجسام فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی ارواح بدنی طریق سے نجات حاصل کر کے مرتبہ سعادت پر فائز ہوتی ہیں تو ان کے بعد ان کے مرتبے میں دوسرے لوگ ان کے جانشین ہوتے ہیں جو ان کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے جیسے افعال کرتے ہیں“ لیکن فارابی نے مجموعی حیثیت سے تناسخ کا قطعی انکار کیا ہے، اور اس کے لیے اس قسم کا قول مناسب بھی نہیں، کیونکہ یہ اس کے سلسلہ افکار پر منطبق نہیں ہوتا، نہ اس کے استاد ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے۔ یہ تو محض افلاطونی بدعت ہے جس کو اس یونانی حکیم نے قدیم مصریوں سے اخذ کیا، اور اکثر انچاکتا بوں میں اس کا ذکر کیا ہے۔

## فارابی اور مسئلہ خلود

اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ فارابی مذہبی تعلیم کے خلاف نفس مفرد کے خلود کا بالکل انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ نفس بشری عقل نقال سے صرف موجودات کے تصور کو قبول کرتا ہے، اور یہ تصور عالم وجود میں آتے ہیں اور معدوم بھی ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نفس میں اس امر کی قابلیت نہیں کہ معقولات مجردہ خالصہ کو حاصل کرے، ورنہ اجتماع نقیضین کی وجہ سے اس کی طرف تناقض کی نسبت ہوگی۔ یہ ابن رشد کی رائے ہے جس میں ابو نصر فارابی کے متعلق مختلف شکوک کا اظہار کیا گیا ہے۔ لیکن ہم کو اس امر کی تصریح لازمی ہے کہ بعینہ اسی قسم کے شکوک ابن رشد کے زمانے میں بھی پیدا ہوئے ہیں، اور اس کی جانب منسوب کیے گئے ہیں، اور انہی کی بنا پر قرطبہ میں اس پر کفر کا الزام لگایا گیا، تہذیب کیا گیا، اور مختلف قسم کی اذیتیں دی گئیں۔

ہمارے پاس فارابی کی کتاب ”مدیۃ فاضلہ“ کے علاوہ ایک اور کتاب ”الجمع بین رائی حکیمین“ افلاطون الہامی و ارسطاطالیس“ موجود ہے جس کے مقدمے میں فارابی نے لکھا ہے کہ ”جب میں نے دیکھا کہ ہمارے اکثر معاصرین میں حدوث عالم اور اس کے قدم کے متعلق بہت سارے اختلافات پیدا ہو گئے ہیں، اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان دونوں جلیل القدر قدیم حکما کے درمیان مبدع اول کے اثبات اور اس سے اسباب کے وجود، نفس اور عقل کے مسائل، اور افعال خیر و شر کی جزاء و سزا، اور اکثر عقول، اخلاق و منطق سے متعلق امور میں بہت کچھ اختلاف ہے تو میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسا مقالہ مرتب کروں جس میں ان دونوں حکماء یعنی افلاطون و ارسطو کی آراء میں تطبیق ہو جائے۔“ اس کے بعد فارابی نے نو افلاطونیت کے طریقے کو لے کر ان دونوں حکیموں کی رائے میں تطبیق دینی شروع کی۔ لیکن اس میں نہ ارسطو کی الہیات کی تردید کی تو سست ہے نہ اس کے لئے اسلامی عقیدے سے مغرت ہونا ہی ممکن ہے، لیکن اس رسالے پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس میں فارابی کا

مقصود صرف دینی تھا۔ اس کو ان دونوں جلیکوں کی رائے کے منطقی اصول پر تحقیق اور تنقید کرنی مقصود نہیں بلکہ وہ کائنات کی ایسی فلسفیانہ تشریح کرنا چاہتا ہے جو دین اسلام کے متناقض نہ ہو۔ اس لحاظ سے ان دونوں جلیکوں کے درمیان جو فلسفیانہ اختلافات ملے، اس نے چشم پوشی کی، گو وہ ان سے بخوبی واقف تھا، اور اس امر کا دعویٰ کیا کہ ان دونوں جلیکوں میں "حق الفاظ اور طریقہ فکر کے اعتبار سے اختلاف ہے، لیکن ان کی فطریات یکساں ہیں" اور ان دونوں کے خیالات میں تطبیق دینا اور ان کی آواز سے مستفید ہونا ان میں تفاوت پیدا کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

لیکن اس رسالے سے فارابی کی غایت پوری نہیں ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک اس کا وہی حشر ہو جو رسالہ "تہافت الفلاسفہ" کا ہوا جس کو غزالی نے اسی قسم کی غرض کے لئے لکھا تھا اور پھر اپنی مادہ کتاب "المفنون" میں "علی غیر اہل" میں اس کی تردید بھی کر دی۔ اس کتاب کی اسامت لاطینی زبان میں ۱۳۱۷ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس میں عقول کی تقسیم بھی طرح کی گئی ہے جس طرح ارسطو نے کی تھی۔ نیز وحدت عقل، عقل و عقل وحدت عقول، عقول (جن میں سے ایک عقل الہی فعال دائمی جی ہے) پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ فارابی نے اس کتاب میں عقل کے چھ معنی بیان کیے ہیں۔

اول۔ وہ معنی جو عام طور پر چھوڑیں مروج ہیں جن کے لحاظ سے انسان کو عامل کہتے ہیں۔  
دوم۔ وہ معنی جو فلاسین اپنے اس قول میں مراویتے ہیں۔

"وہ چیز ہے جس کو عقل واجب فراوتی ہے یا اس کی نشی کرتی ہے۔"

سوم۔ وہ معنی جو ارسطو نے لیے ہیں جس سے صحیح اور غیر صحیح میں امتیاز ہوتا ہے اور جس کو وہ اپنی کتاب "البرہان" میں بیان کرتا ہے۔

چہارم۔ وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے اپنی کتاب "اخلاق" کے باب ششم میں بیان کیا ہے اور یہ وہ عقل ہے جس کے ذریعہ خیر و شر میں امتیاز کیا جاتا ہے اور جس میں انسان کی عمر کی زیادتی کے ساتھ ترقی ہوتی جاتی ہے۔

پنجم۔ وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے کتاب "انفس" میں بیان کیا ہے اور جس کی تقسیم عقل بالقوی، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال قرار دی ہیں۔

ششم۔ وہ عقل ہے جس کو ارسطو نے کتاب "انفس" کے مقالہ ششم میں بیان کیا ہے

جس کو عقل فعال کہتے ہیں۔

## فَارَآبِی اور الہیات

فَارَآبِی کے خیال کے مطابق ہر وجود یا ضروری ہے یا ممکن ان دونوں کے علاوہ کوئی نمبر ہی چیز نہیں چونکہ ہر ممکن کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہو اور سلسلہ اسباب غیر متناہی بھی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک ایسی ہستی کے وجود پر افتقاد رکھنا لازمی ہے جو بغیر کسی سبب کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ صفات سے متصف ہے، حقیقت اریہ سے سترین اور بغیر کسی تغیر و تبدل کے اپنی ذات سے ہر چیز کے لئے کافی ہے۔ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق، خیر خالص اور مکمل تمام ہے۔ ہر حیر و جمال سے اس کو رغبت ہے (القول فی داجب الوجود صفحہ ۶۶) اور اس کے ہمسد آمدنیہ العافیا۔ اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل پیش کرنی بھی ممکن نہیں کیونکہ وہی ہر چیز کی تصدیق اور برہان ہے اور تمام اشیاء کی علت اولیٰ ہے اسی میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے۔ وہ تمام کائنات میں واحد ہے اور وہی اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہ منفرد و جود اول ہے جو تخلیق ہے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اور اس وجود اول سے اس کی مثال اور صورت "الکل انسانی" کی تخلیق ہوئی، یعنی وہ روح جو مخلوق اول ہے اور خارجی جرم سماوی کو حرکت دیتی ہے اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح حرمیہ پیدا ہوئے جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہیں۔ اور یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں۔ یہ اجرام سماویہ "افلاک طوبیہ" کہلاتے ہیں جن سے وجود کے دوسرے درجے کی تخلیق ہوتی ہے۔ میسرے درجے میں عقل فعال انسانیت میں پائی جاتی ہے جس کا نام روح القدس ہے، اسی کے ذریعے آسمان اور زمین میں ارتباط پیدا ہوتا ہے۔ چوتھے درجے میں انسانی نفس کا وجود ہوتا ہے اور یہ دونوں یعنی عقل اور نفس اپنی اصلی وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ فی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان میں بھی تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد ان سے شکل اور مادہ پیدا ہوتا ہے اور یہ

مخلیق کے پانچویں اور چھٹے درجے میں اور ان دونوں کے ساتھ ہی روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ درجوں میں پہلے تین بڑا تھا ارواح ہیں، لیکن آخر کے تین یعنی نفس۔ شکل۔ مادہ، اگرچہ غیر جسمانی ہیں، تاہم ان کو جسم انسانی کے ساتھ ایک گونہ تعلق ہے۔ اور اس جرم کے جس کی اصل روح کے خیال میں ہے، چھ درجے ہیں؛

اجسام سماوی جسم انسان۔ اجسام حیوانات۔ اجسام نباتات۔ معدنیات۔ ابدان اولیہ۔ فانی کی الہیات، ارسطو سے ماخوذ ہے جس کو منطقی انداز میں سمجھا گیا ہے۔ مثلاً اس کے قول کو لو جو د اول تمام موجودات کے وجود کا سبب اول سے اور ہر قسم کے نقص سے منزہ ہے۔ اس کا وجود تمام موجودات سے افضل اور قدیم ہے۔ اس لحاظ سے اس کا وجود اور جوہر کبھی مسموم نہیں ہو سکتا۔ عدم اور ضد صرف انہیں چیزوں میں پائے جاتے ہیں جو فلک قمر کے تحت ہیں؛ ارسطو کی الہیات کا کندی نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

## قوائے نفسیہ کی تقسیم

فآرابی کے خیال کے مطابق نفس کی قوتیں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں قوت معلیٰ، قوت علیا کا مادہ ہے، اور قوت علیا، قوت معلیٰ کی صورت ان تمام قوتوں میں سب سے اعلیٰ تر فکر ہے، جو غیر مادی ہے، اور تمام عقلی صورت کی صورت ہے۔ نفس تصور اور تشیل کی قوت کے ذریعے موجودات محسوسہ سے فکر کی جانب ترقی کرتا ہے اور نفس کی قوتوں سے ہر قوت میں کوشش اور ارادہ پوشیدہ ہوتا ہے اور ہر نظر لیے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس سے مناز ہوتی ہے۔

غبت اور نفرت کا ان اور کمالات سے جدا ہونا ممکن نہیں جو اس کے عطا کردہ ہیں، اور جس طرح وہ جو اس کے ذریعے سے نفس کے سامنے متشکل ہوتے ہیں، نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکرِ غیر اور شر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کو ایسے اسباب عطا کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور علوم و فنون کو ہمیا کرتی ہے۔ ہر ادراک یا تمیز، یا فکر کے لیے کوشش کا (جس کے ذریعے ہم ضروری نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں) ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح حرارت کے لئے آگ کا نفس جسمانی وجود کی تکمیل کرتا ہے اور نفس کی تکمیل کرنے والی شے عقل ہے، اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں موجود ہے اور وہ جو اس اور قوتِ تمیز اور تصور کے طریقے پر اشکالِ حرمیہ کا ادراک حاصل کرنے کے دوران ہی میں عقل فعال ہو جاتی ہے۔ علم اور تجربات کی تحقیق انسان کا فعل نہیں ہے، بلکہ اس روح کے عمل کا نتیجہ ہے، جو انسان سے بالاتر ہے۔ پس انسان کے علم کا صدور عالمِ علوی سے ہوتا ہے اور یہ ایسا علم نہیں ہے جو عقلی جدوجہد سے حاصل ہو سکے، بلکہ خدا سے تعالیٰ کی عطا ہے اور انسان کے فعل کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ (مذہب الافطکار)۔

## فارابی اور فلسفۂ اخلاق

فارابی کی نظر میں اخلاق سلوک کی بنیاد ہے۔ وہ کبھی افلاطون کا ہموا ہو جاتا ہے اور کبھی ارسطو کا ہم خیال نفس کی پاکیزگی کے اعتبار سے جس کو اس نے تصوف کے ذریعے حاصل کیا ہے، وہ ان دونوں سے بد بھلائی ہے۔ وہ ال مذہب کے اس قول کا مخالف ہے کہ اخلاق علومِ شرعیہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس نے مختلف مواقع پر ثابت کیا ہے کہ خیر و شر کے امتیاز کے لیے صرف عقل کافی ہے، وہ عقل جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا کی گئی ہے، اسی کا کام ہے کہ ہم کو راہِ راست بتلائے۔ خاص طور پر جب کہ علم سب سے بڑی فضیلت ہے۔ اس آخری قول میں فارابی اور افلاطون کے مذہب میں جس نزکت یا معرفت کو با فضیلت قرار دیا ہے، تطبیق یا بیانی جاتی ہے اس کی مثال فارابی نے یہ دی ہے کہ جو شخص ارسطو کی مبادیات اور سالیفات سے واقف ہو، لیکن ان اصول پر کاربند نہ ہو جو اس کی تعلیم پر منطبق ہوتے ہیں، وہ اس شخص سے افضل ہے جو ارسطو کے اصول ہی سے ناواقف نہ ہو، اگرچہ اس شخص کا



طرز عمل ان اقوال کے مطابق ہی کیون نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ فاضل کے فعل سے اس کی حکمت یا معرفت افضل ہے اور نہ معرفت اچھے اور برے فعل میں کوئی امتیاز نہیں کر سکے گی۔ پس وہ قوتِ ممیزہ جو اس کے ساتھ قائم ہے اس کی فضیلت پر وال ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ حسن بالطبع مختلف خواہشات کا مرکز ہے اور اس کے ارادے اس کے تصور اور ادراک کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس میں انسان کی حالت دوسرے وندہ، حیوانات کے مویش ہے۔ لیکن عقل کے ذریعے سے انسان کو قوتِ ممیزہ حاصل ہوتی ہے۔ اس کو حیرت خیال عطا کی گئی ہے پس وہ بھی کام کرتا ہے جس کا نقل حکم دے۔ اس قوتِ ممیزہ کی فعالیت کی نایہ انسان سے اس کے اعمال کی باز پرس ہوتی ہے۔

## فارابی اور موسیقی

حکمت کی محبت کے ساتھ فارابی کو موسیقی کا بھی بہت شوق تھا۔ اس کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ سیف الدولہ اس کے موسیقی کے کمالات کا دلدادہ تھا۔ عربوں نے سوجنی کے نہایت اعلیٰ آلات بنائے اور توقع کے قواعد مقرر کیے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ سے روایت ہے کہ فارابی نے ایک آلہ ایجاد کیا تھا کہ جب کبھی اس کو بجایا جاتا تو نفس میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی، سننے والا کبھی ہنستا اور کبھی روتا، کبھی طیش میں آتا، اور کبھی خفیف ہوتا۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ ہمارے زمانے کے ”قانون“ کے مشابہ تھا، یا ”قانون“ ہی تھا۔ موسیقی میں فارابی نے دو کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پہلی کتاب ”علم الانعام“ کے نام نظر یوں کو شامل ہے۔ علامہ کورسجارجن مستشرق نے اس کی تحقیق کی ہے، اور تشریح بھی لکھی ہے۔

فارابی اپنی کتاب کے مقدمے میں کہتا ہے کہ ”اس کتاب میں اک خاص طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں کسی کی تقلید نہیں کی گئی“ اس کے بعد اس نے اصوات کی طبیعت اور ان کی باہمی مسابقت کو بتلایا ہے اور وقف کے طبقات، اور نغموں اور اوزان ہرچ کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں اور کہتا ہے کہ ان نے ایک دوسری کتاب بھی لکھی ہے جس میں

خاص طور پر قدامت کے طریقوں کی توضیح کی گئی ہے۔ سکوریال میں جو نسخہ محفوظ ہے اس میں لکھا ہے کہ فارابی نے قدامت کے خیالات کی تشریح کی ہے اور علامہ موسیقی سے۔ ہانڈل نے جو نئی بات پیدا کی ہے اس کو بھی بیان کیا ہے اور ان کی فطیوں کی تصحیح بھی کی ہے اور اس فن میں جو کی بھی اس کی تکمیل کر دی ہے۔

چونکہ علوم طبیعیہ کے ذریعے سے فارابی ان امور سے واقف ہو گیا تھا جن سے فیثاغورس اور اس کے شاگردوں نے آستانہ تھے اس لیے اس نے ان قدامت کے ان خیالات کی خامیوں کو واضح کیا جو وہ کواکب کی آوازوں اور آسمانی فنون کی باہمی مناسبت کے متعلق رکھتے تھے۔ اس کے بعد تجربے کی بنا پر ساز کے تاروں میں ہوا کے موج کے ساتھ تاثیرات کی تشریح کی ہے اور ان کو بنانے کے طریقے بھی بتلائے ہیں کہ کس طرح جو طبع آوازیں پیدا کی جاسکتی ہیں۔ بہر حال فارابی کو فن موسیقی کے علم و عمل نے لحاظ سے بہت کمال حاصل تھا۔ اور اس کو درج کمال تک پہنچایا۔ (فاضل مسعود)

## فارابی کا اسلوب بیان

گو فارابی فارسی الاصل تھا، لیکن عربی میں اس کا اسلوب بیان دقیق و جلیق ہے۔ اس پر مترادفات کا التزام لگایا جاتا ہے جس سے بعض ادوات مفہومانہ معانی میں (توضیحات) اور تفہیم کے محتاج ہوتے ہیں، اور جہاں ہر لفظ کو ایک خاص معنی سے ساتھ درپیشی کو ایک خاص لفظ کے ساتھ تنید کرنا پڑتا ہے، وسعت پیدا ہو جاتی ہے

ہمہماں میں کی اشعار ایک محققہ حصہ نقل کرتے ہیں جس سے اس کے سبب جان کا پتا چلتا ہے، فلسفہ کے لفظ کے متعلق کہتا ہے: ”فلسفہ یونانی لفظ ہے جو عربی زبان میں داخل ہو گیا ہے، یہ یونانی زبان کے اصول کے مطابق ”فیلوفیا“ ہے جس کے معنی ”آشیارحکمت“ کے ہیں۔ اور ”فیلوف“ فلسفے سے مشتق ہے، اور یونانیوں کی زبان کے لحاظ سے دراصل ”فیلوفوس“ ہے۔ اس قسم کے تغیرات اکثر ان سے پاس آئے ہیں۔ جو اگر تھے ہیں۔ ”فیلوفوس“ کے معنی ”موثر حکمت“ کے ہیں، اور موثر حکمت، یہ اس

وہ شخص ہے جو حکمت کو اپنی زندگی کا سب سے اہم مقصد قرار دے لیتا ہے۔ فلسفے کی ابتدائی تاریخ کے متعلق لکھتا ہے کہ ”شاہان یونان کے زمانے میں اور اسکندریہ میں ارسطو کی وفات کے بعد مرآتہ کے آخری زمانے تک فلسفے کی اشاعت ہوتی رہی۔ اور جب مرآتہ کا انتقال ہو گیا تو اس وقت بھی فلسفے کی تعلیم علیٰ حالہ قائم رہی، یہاں تک کہ یونان میں سیر بادشاہوں نے حکومت کی اور ان کے زمانہ سلطنت میں فلسفے کے بارہ معلم گذرے۔ ان میں سے ایک مشہور اندرونیقوس ہے۔ ان میں سب سے آخری بادشاہ مرآتہ ہے جس کو روما کے بادشاہ افسطوس نے شکست دی اور اس کو قتل کر کے ملک پر مسلط ہو گیا۔ اپنی سلطنت کے استعلاک کے بعد اس نے تمام کتابوں کے ذخیروں کا معائنہ کیا اور ان کو ترتیب دی جن میں ارسطو کے چند نسخے دستیاب ہوئے جو ارسطو اور فلاسفہ کے زمانے میں لکھے گئے تھے۔ اور اس کو یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض معلمین اور حکم دیا کہ ان کتابوں کی نقل کی جائے جو ارسطو اور اس کے شاگردوں کے زمانے میں لکھی گئیں اور انہیں کی تعلیم دی جائے اور بقیہ کو نظر انداز کر دیا جائے۔ چنانچہ اندرونیقوس کو اس کے مناسب تدابیر کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا، اور یہ بھی کہا گیا کہ چند ایسے نسخے لکھے جائیں جن میں وہ روما کو اپنے ساتھ لے جائے۔ باقی نسخے اسکندریہ کی تعلیم گاہ میں محفوظ رہیں۔ نیز یہ حکم ملا کہ ایک معلم مقرر کیا جائے جو اسکندریہ میں اس کا قائم مقام رہے، اور اس کے ساتھ روما کو بھی جائے۔ اس طرح دو مقام پر فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی اور یہی سلسلہ جاری رہا، تا آنکہ نصرا نیت کا دورہ شروع ہوا، اس کے بعد روما کی تعلیم کا تو خاتمہ ہو گیا، صرف اسکندریہ میں فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی، یہاں تک کہ نصرا نوں کے بادشاہ نے اس کے متعلق غور و خوض کیا اور تمام اساتذہ کو جمع کیا اور اس تعلیم میں جو اصول باطل اور قابل ترک تھے ان کے متعلق مشورہ کیا۔ اس کے بعد طے ہوا کہ منطق کی کتابوں میں اشکال وجودیہ کے اعتناء تک تعلیم دی جائے اور دوسرے مباحث لفظ سے خارج کر دیے جائیں، کیونکہ ان سے قصان کا اندیشہ تھا۔ اور جن مسائل کی انہوں نے تعلیم دی وہ اس قسم کے تھے جن سے ان کو مدد مل سکتی تھی۔ یونانیوں کی تعلیم کا اسی قدر ظاہر ہی حصہ رہ گیا، اور باقی گوشہ گنہامی میں پڑا رہا، یہاں تک کہ مدت دراز کے بعد

اسلام کا ظہور ہوا۔ اس وقت تعلیم اسکندریہ سے انتظامیہ منتقل ہوئی جہاں مدت دراز تک اس کو فروغ رہا۔ پھر ایک زمانہ وہ آیا جب صرف ایک ہی مسلم باقی رہ گیا، اور اس سے دو آدمیوں نے تحصیل کی اور اپنے ساتھ کتابوں کو لے کر دوسرے ممالک کو روانہ ہو گئے ان میں سے ایک اہل حران سے تھا، اور دوسرا اہل مرو سے۔ وہ جواہل مرو سے تھا اس سے دو آدمیوں نے تعلیم حاصل کی جن میں سے ایک ابراہیم مروزی اور دوسرا یوحنا بن حیلان تھا حرانی سے اسرائیل اسقف اور قوری نے تکمیل کی۔ اس کے بعد حرانی بغداد کی طرف چلا گیا۔ ابراہیم تو دینی امور میں مشغول ہو گیا، اور قوری تعلیم میں نہمک ہو گیا، اور یوحنا بھی دینی امور میں نہمک ہو گیا۔ اس کے بعد ابراہیم مروزی بھی بغداد کی طرف گیا، اور وہاں متوطن ہو گیا۔ اور مروزی سے متبی ابن یونان نے علوم کی تحصیل کی۔ اس وقت منطق میں اشکال وجودیہ کے اختتام تک تعلیم ہوتی تھی۔

## فارابی کے فلسفے کی توضیح

### اس کا ملخص اور نصوص

### حیات و اخلاق

فارابی ایک سلیم الطبع انسان تھا جس نے خود کو فلسفے اور غور و فکر کی زندگی کے لئے وقف کر دیا تھا۔ جن ذمیہ مرتبت امرا کے ہاں وہ اکثر آمد و رفت رکھتا تھا ان سے امداد کا خواہاں ہوتا رہا۔ لیکن زندگی کے آخری دور میں تو وہ صوفی ہو گیا۔ اس کا باپ فادس کا ایک سردار تھا، اور فادابی فاراب کے ایک قلعہ وسیع

میں پیدا ہوا، فخراب، خراسان کا ایک شہر ہے۔ اس نے بغداد میں ایک مسیحی عالم یوحنا بن یحنا کے ہاں تحصیل علم کی۔ اس کی تعلیم ادب اور ریاضی پر مشتمل تھی۔ وہ ترکی، عربی، اور فارسی زبانوں سے بھی واقف تھا، چنانچہ اس کی تالیفات سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے بعض معاصرین نے اس کی نسبت یہ بات مشہور کی ہے کہ وہ تمام دنیا کی زبانوں سے واقف تھا جو تقریباً ستر ہیں۔ لیکن اس کے متعلق کوئی قطعی دلیل نہیں۔

فارابی نے مسیح طویل پانی، وہ کچھ دنوں بغداد میں طبعی کام کرتا رہا، اس کے بعد یہاں سے شوش کی وجہ سے طلب کا رخ کیا، جہاں اس نے ایک عرصے تک میر سرف الممدول کے سایہ عاطفت میں زندگی بسر کی۔ لیکن آخری دنوں میں وہ امراؤ کی خدمت سے اجتناب کر کے صوم گزین ہو گیا، اور دمشق میں (جب کہ وہ اس کو چھوڑا تھا) وفات پائی۔ یہ واقعہ ماہ دسمبر ۹۵۰ء کا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا سرب امیر الممدول اپنے فرزند کے ساتھ صفیہ لیا سہن کرا تھا، اس کی قبر پر لیا۔ وفات کے وقت فارابی کی عمر انھی برس کی تھی اور اس کا ہم درجس ابوبشر تھی اس سے دس برس قبل انتقال کر چکا تھا۔ البتہ اس کے شاگرد ابو زکریا یحییٰ بن عدی نے ۹۵۰ء میں اسی برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی اہم تالیفات ارسطو کے فلسفہ، شرح اور ان کی ترتیب سے مخصوص تھیں۔ اس کی کتابوں میں ایک کتاب التوفیق بین الحکیمین افلاطون و ارسطو ہے۔ اس رسالے میں اس نے ان دونوں حکیموں کے خیالات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ نیز عقائد اسلام اور اس کی مبادیات کی تشریح بھی کی ہے۔ کہتا ہے کہ ان حکیموں میں جو کچھ اختلاف تھا وہ صرف نظر اور تالیف کے طریقے اور حیات عملی کے مسائل تک محدود تھا، لیکن ان خاص نظریوں میں جو حکمت سے متعلق ہیں وہ بالکل متفق تھے یہ دونوں فلسفے کے امام تھے۔ فارابی تزکیہ نفس کو تمام انسانی اوصاف پر ترجیح دیتا تھا، اس کا قول تھا کہ یہ فلسفے کا حاصل ہے۔ وہ ہمیشہ حق بات کہتا تھا، اگر بہ اس کی رائے ارسطو کے خیالات کے خلاف کیوں نہ ہوں، فنون پر اس کی تالیفات مشتمل ہیں وہ منطق، مادہ، الطبیعیۃ، طبیعیات، اخلاقیات، سیاسیات ہیں۔

## فارابی کی منطق پر ایک نظر

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں۔ تصور تصدیق۔ تصور تردید۔ تصور تردید میں جملہ افکار اور تعلیمات داخل کر لئے ہیں۔ اور تصدیق میں استدلال اور اسے تصور تصدیق و کذب کو مستلزم نہیں ہونا۔ فارابی ان امور سے جو دائرہ افکار میں داخل ہیں بسط اشکال نفسانی مراد لیتا ہے، یا ایسے افکار جو ابتدائی سے انسان کے ذہن میں منظم ہوتے ہیں جیسے ضروری واقع ممکن۔ یہ ایسے امور ہیں جن کی طرف عقل انسانی توجہ تو کر سکتی ہے لیکن افعال بدت کی وجہ سے ان کی تشریح ناممکن ہے۔ تصور اور افکار کو ملانے سے آرا متبع ہوتی ہیں۔ آرا بھی اسی طرح صحیح اور غلط ہوتی ہیں۔ آراء کی بنیاد کو معلوم کرنے کے لیے استدلال تصدیق کی علیت اور بعض فروض محمولہ رجحانہ و اجتنابہ اور کسی مزید بہت کے محتاج نہیں ہوتے جیسے ریاضی کی بدیہیات یا ماوراء الطبیعیات اور اخلاقیات کے بعض اولیات کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے۔ اور تصدیق جس کی وساطت سے ہمارا ذہن معلوم اور ثبات سے محمول کے علم کی طرف منتقل ہوتا ہے، فارابی کی رائے میں عین منطق ہے۔

## الہیات یا ماوراء الطبیعیات

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود ممکن ہے یا ضروری، ان دو کے علاوہ کوئی اور شے نہیں۔ ممکن کے وجود کے لئے کسی شے کا موجود ضروری ہے۔ چونکہ سلسلہ ممکنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا، لامحالہ ہم کو ایک ایسی شے پر پہنچنا پڑتا ہے جو بغیر کسی علیت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے، اعلیٰ کمالات سے متصف ہے اور حقیقت ازلی رہتی ہے، اور کثرت بالذات ہے اس کی ابتدا میں نہ کوئی تغیر ہوتا ہے اور نہ کسی قسم کی تبدیلی، و مع اپنی صفت کے مل مطلق، نیز خاص

اور فکر تمام ہے، جو خیر اور جمال کو محبوب رکھتی ہے۔ اس ذات پاک کے وجود پر کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی، کیونکہ وہی تصدق، برہان اور ہر شے کی علت اولیٰ ہے، اور اس میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے اور یہ آپس میں مل جاتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ تمام کائنات میں افضل ہے، وہ احد ہے، فرد ہے۔ اس وجود اول کو جو منفرد حقیقی ہے ہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

اس موجود اول سے اس کی شال اور صورت پیدا ہوتی ہے جو کل ثانی، یا وہ روح مخلوق اول ہے جو خارجی جرم سماوی کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جرمیہ پیدا ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کمال ہیں۔ یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں جو افلاک علویہ کہلاتے ہیں اور وجود کے درجہ ثانیہ کی تکمیل کرتے ہیں۔ تیسرے مرتبے میں عقل فعال، انسانیت میں موجود ہوتی ہے جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور وہی آسمان وزمین میں تعلقات قائم کرتی ہے جو نچے درجے میں نفس انسانی ہے، یہ دونوں یعنی نفس اور عقل، اپنی اصلی اور خاص وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ نئی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان میں تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد پانچویں اور چھٹے مرتبے میں شکل اور مادے کا وجود ہوتا ہے جس کے بعد روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ مراتب میں پہلے تین تو بذاتہ ارواح ہیں لیکن آخری تین یعنی نفس، شکل اور مادہ، اگرچہ غیر جہانی ہیں تاہم ان کو جسم انسانی سے ایک گونہ تعلق ہے، اور اس جرم کی جس کی اصل روح کے خیال میں ہے چھ نہیں ہیں۔ اجسام سماویہ۔ اجسام حیوانیہ۔ اجسام نباتیہ، معدنیہ، اجسام اولیہ۔

## تقسیم قوائے نفس، یا نفسیات

قاری کی نظر میں نفس کی قوتیں تدریجی طور پر پائی جاتی ہیں۔ قوتہ سفلی، قوتہ علیا کا ادغام ہے اور قوت علیا سفلی کی صورت ہوتی ہے، اور ان تمام قوتوں میں اعلیٰ تر

فکر ہے جو غیر مادی ہے اور تمام اشکال سابقہ کی صورت ہے۔  
 حیات نفس اشیاء کے احساس سے تصور یا تمثیل کے ذریعے فکر کی جانب ترقی  
 کرتی جاتی ہے۔ تمام قوتوں میں کوشش اور ارادہ پایا جاتا ہے۔ اور نظریے کی ایک صورت  
 ہوتی ہے جو عمل میں اس سے متاثر ہوتی ہے۔ اور رغبت و نفرت کا ان اور اکات سے  
 جدا ہونا ممکن نہیں جو حواس کے عطا کردہ ہیں اور جس طرح حواس کے ذریعے یہ نفس کے سامنے  
 متحمل ہوتے ہیں نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔  
 اس کے بعد فکر آخر و شر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کے لئے ایسے اسباب ہتیا  
 کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور علوم و فنون کی تکوین کرتی ہے۔  
 ہر اور اک یا تمثیل یا فکر کے لئے کوشش کی ضرورت ہے تاکہ ضروری نتیجہ نہ تب ہو،  
 جیسے آگ سے سوزش پیدا ہوتی ہے۔ نفس و جو جسم کی تکمیل کرتا ہے۔ اور جس جز کے ذریعے  
 نفس کی تکمیل ہوتی ہے وہ قتل ہے اور عقل انسان ہے۔  
 عقل بچے کی روح میں بھی موجود ہوتی ہے اور حواس قوت تمثیل اور تصویر کے ذریعے  
 اشکال جرمیہ کے اور اک کے دوران ہی میں قتل و قاتل ہو جاتی ہے۔  
 پس علمی اور تجربیاتی تحقیق انسان کا فعل نہیں بلکہ اس کی روح کے عمل کا نتیجہ ہے  
 جو انسان سے اور اس سے اس طرح انسان کا علم عالم بالا سے متفاد ہو جاتا ہے اور یہ عالم  
 نہیں جس میں کسی عقلی کو دخل ہو بلکہ خدا کے تعالیٰ کی طلب ہے۔ نبی آدم کے اکتساب کا  
 نتیجہ نہیں۔

## اخلاقیات

اخلاق سلوک کے اساسی اصول سے بحث کرتے ہیں۔ اس بار سنہ میں قاری  
 بعض اوقات افلاطون کا بھیال نظر آتا ہے، اور بعض وقت ارسطو کا ہونا ہو جاتا ہے،  
 اور بعض وقت ان دونوں سے سخت لے جاتا ہے۔ اس کو ملائے مذہب سے اس امر پر  
 اختلاف ہے کہ اخلاق دینوی کا سرچشمہ مذہبی علوم ہیں۔ اپنی تالیفات کے مختلف مقامات میں



وہ پر زور الفاظ میں کہتا ہے کہ صرف قتل، جبر و شرم، امتیاز کر سکتی ہے۔ لہذا عقل کے ذریعے ہی کیوں اس کی تشریح نہ ہو۔ خصوصاً جب کہ وہ ایک آسانی عطیہ ہے جس کی اتباع ہم پر لازمی ہے اور جب کہ علم، یعنی معرفت سب سے بڑی فضیلت ہے۔

فارابی صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اگر دو شخص ہوں جن میں سے ایک اہل طوکی تالیفات اور سادی سے واقف نہ لیکن ان تالیفات کے اصول پر عمل نہیں کرتا ہو، اور دوسرے اس اصول پر کار بند ہو جو اس فلسفی کی مبادیات پر منطبق ہیں، لیکن اس کی تالیفات سے بے غور ہو تو ان دونوں میں سے فارابی پہلے کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔ یہ کہ خاص کی معرفت۔ یا ہم اس کے عمل سے بدرجہا افضل ہے ورنہ معرفت فاصل کے قتل اور اس کے غیر میں امتیاز نہیں کر سکے گی۔

بالطبع نفس میں محتلف خواہشات ہیں۔ اس کے تصور اور ادراک کی مناسبت سے اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ بالکلید اُلے جو انات کے مشا۔ ہوتا ہے۔

یعنی صرف اُن کو ارادے کی آزادیا حاصل ہے۔

## سیاسیات

فارابی کے خیال کے مطابق سب سے اعلیٰ حکومت وہ ہے جس کا حاکم فلسفی ہو۔ انسان صرد و مجمع ہوتے ہیں اور اپنے نفوس کو ایک فرد واحد کے ارادے کے تحت کرتے ہیں یہ حکومت کی نمائندگی کرتا ہے۔

تمام کمونوں میں بہتر حکومت وہ ہے عدلی رنگ لیے ہوئے ہو۔ بالف لادریک وہ حکومت جو دینی اور دنیوی امور پر حاوی ہو (لاحظہ ہو آراء میں مدینہ فاضلہ)

فارابی کا فلسفہ محض روحانی ہے۔ وہ عالم عقل کا بادشاہ ہے گو کہ عالم مادی میں اس نے اتنا ہی عمرت کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس کے فلسفے سے کوئی ایسی شے حاصل نہیں ہوتی جس کے حواس طالب ہوتے ہوں۔

## فَارَابی کے تلامذہ

اس کے شاگردوں میں سے زکریا یحییٰ ابن عدی سبکی یعقوبی ہے جو آرسطو کی تالیفات کے ترجمے کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اس سے ابوسلمان محمد ابن طاہر سبکی نے دین کے پاس اس زمانے کے علما کا اجتماع ہوا کرتا تھا (علوم کی تکمیل کی یہ بنیادیں دیکھیں حدیثی ملبوی کے نصف آخر کا واقعہ ہے۔

فَارَابی اور اس کے شاگردوں کا فلسفہ علم کلام میں جا کر ضم ہو گیا اور ان کا وہی حال ہوا جو اخوان الصفا کا ہوا تھا جن کے فلسفے کی انتہا اصولیہ کے فلسفے پر ہوئی۔

## نفس انسان کے اجزاء اور اس کی قوتیں

جب انسان کی تخلیق ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس میں وہ قوت پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ وہ غذا اٹھل کرتا ہے اس قوت غاذیہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد اس قوت کا رد و نمانہ جس کے ذریعہ وہ طور و سادات جیسے حرارت اور برودت کو محسوس کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ تمام قوتیں بھی اس میں پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعے وہ ذائقہ، بو، آواز، رنگ اور دیگر مسمیٰ اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ اور یہ تمام شعاعوں کے مانند ہوتے ہیں۔ ادراک کے ساتھ ہی اس چیز کی جانب حس کا ہم احساس کو آتے ہیں، ایک تحریک پیدا ہوتی ہے جس سے اس کا ہم میں اشتیاق نمودار ہوتا ہے یا نفرت ہونے لگتی ہے۔ اس کے بعد ایک دوسری قوت پیدا ہوتی ہے جہاں وہ محسوسات محفوظ رہتے ہیں جو شاید حس سے غائب ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوتے ہیں۔ یہ قوت تمثیل ہے۔ اس قوت کے ذریعے محسوسات میں مختلف طریقوں پر اتصال و انفصال پیدا ہوتا ہے، بعض صیغ اور بعض غیر صیغ۔ اس کے ساتھ ہی اس شے کی جانب حس کا تحلیل کیا جاتا ہے، ایک تحریک ہوتی ہے۔ پھر اس میں قوت ناطقہ پیدا ہوتی ہے،

جس سے معقولات کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور حسن و قبح میں امتیاز ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے علوم و فنون کی تکمیل ہوتی ہے اور اس چیز کی جانب جس کا تعلق کیا جاتا ہے ایک متحرک پیدا ہوتی ہے اس طرح قوت غاذیہ رئیس کی سی حیثیت رکھتی ہے اور باقی قوتیں اس کی مددگار اور خادم ہوتی ہیں۔

قوت غاذیہ منہ میں پائی جاتی ہے اور اس کے مساویں و خدام تمام اعضاء میں پھیلے ہوئے ہیں، اور ان سب قوتوں میں جو قوتہ رئیس ہے بالطبع ان سب کی مدبر ہے اور تمام قوتیں اس کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور اپنے افعال میں اسی کی تقلید کرتی ہیں، اور یہی بالطبع غایت ہے اس قوت رئیسہ کی جو قلب میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کی قوتیں متحدہ جگر اور طحال ہیں۔

بعض اعضاء ایسے ہیں جو ان کے بھی خادم ہیں، اور بعض ایسے ہیں جو خادموں کے بھی خادم ہیں۔ اسی طرح ان کے بھی خادم ہیں مثلاً جگر ایک ایسا عضو ہے جو بعض اعضاء رئیس ہے، اور بعض اس کے رئیس ہیں کیونکہ وہ قلب کے تحت ہے اور گردے، پتے اور ان کے جیسے دوسرے اعضاء پر حکومت کرتا ہے۔ مثلاً گردے کی خدمت کرتا ہے اور گردہ جگر اور خون کا خادم ہے، اور جگر ایک اوجہ حشیت سے گردے کا خدمت گزار ہے یہی اصول تمام قوتوں میں رائج ہے۔

قوت حاشیہ میں بھی بعض رئیس ہیں اور بعض معاون۔ معاونین پانچ ہیں، یہ مشہور ہیں، اور دونوں آنکھوں، کانوں اور دوسرے اعضاء میں منتشر ہیں۔ ان پانچوں میں سے ہر ایک کو اسی قسم کا ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان میں جو رئیس ہوتا ہے ان میں ان پانچوں کے اور کات مجموعی حیثیت سے پائے جاتے ہیں، اور یہ پانچوں افسس قوت رئیسہ کے پنیامبر ہیں۔ یہ تمام خبریں جن میں سے ہر ایک کے ذمے خاص قسم کی خبریں سلطنت کے خاص حصوں تک پہنچنا ہے۔ قوت رئیسہ بادشاہ کے مانند ہے جس کے پاس خبروں کے ذریعے سلطنت کے ہر گوشے سے خبریں پہنچتی رہتی ہیں۔ یہ قوت رئیسہ بھی قلب میں پائی جاتی ہے۔

قوت تخیل کے کوئی ایسے مساویں نہیں جو دوسرے اعضاء میں منتشر ہوں۔ وہ واحد و یکتا ہے اور اس کا مقام بھی قلب ہے۔ یہ قوت موسسات کو محفوظ رکھتی اور ان پر

حکم لگاتی ہے، اس طرح کہ کبھی بعض کو بعض سے الگ کر دیتی ہے اور کبھی بعض کو بعض کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب دیتی ہے جس کی وجہ سے بعض تنجیلات جس کے مطابق ہوتے ہیں اور بعض اس کے مخالف۔ قوت ماطقہ کا اس نوع سے تمام اعضا میں نہ کوئی معاون ہے نہ کوئی خادم، بلکہ اس کی حکومت تمام قوائے خلیلہ پر ہے۔ جن میں ایک جنت کے حاکم اور دوسری جنت سے محکوم ہے لیکن قوت ماطقہ قوت خلیلہ و قوت حاتمہ اور ان کے حاکم پر بھی حکم لگاتا ہے اسی طرح وہ قوت غایہ اور اس کے حاکم پر بھی حکومت کرتی ہے۔ قوائے نزو و عیہ وہ ہیں جن میں کسی شے کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے، یا اس سے نفرت ہونے لگتی ہے۔ یہ بھی رئیس کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور ان کے بھی خدام ہیں۔ ان قوئی سے ارادے کی تحوین ہوتی ہے پس ارادہ ایک قسم کی تحریک ہے جو جس یا تحصیل یا قوت ماطقہ کے ذریعے کسی مدارک کے موافق یا مخالف پیدا ہوتی ہے، اور اس میں اس بات کا حکم لگایا جاتا ہے کہ فلاں شے اختیار کرنے کے قابل ہے یا مسترد کر دینے کے۔

تحریک یا تو کسی شے کے علم سے متعلق ہوتی ہے، یا عمل سے، یا تو شکل جسم کی ذریعہ ہوتی ہے، یا اس کے کسی خاص عضو کے۔ نیز یہ تحریک قوت نزو و عیہ کے ذریعہ ہوتی ہے، اور بدنی اعمال ان قوتوں کے ذریعے صادر ہوتے ہیں جو قوت نزو و عیہ کے تابع ہیں، اور یہ قوت ایسے اعضا (مثلاً اعصاب و عضلات) میں پائی جاتی ہے جن سے اس اعمال کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ (یعنی اعصاب و عضلات) ان اعضا میں پائے جاتے ہیں جن سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن کی جانب انسان اور تمام حیوانات کو تحریک ہوتی ہے، اور اس قسم کے اعضا ہاتھ پیر اور دیگر آلات بدن میں جن سے حرکت ارادی ممکن ہے۔

یہ قوتیں جو اس قسم کے آلات جسمانی میں پائی جاتی ہیں ان قوی نزو و عیہ کی خادم ہیں جس کا مرکز قلب ہے۔ اشیاء کا علم قوت ماطقہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ نیز قوت اشتیاق اور احساس کی وساطت سے بھی۔ پس اگر کسی ایسی شے کے علم کی جانب تحریک ہو جس کا ادراک قوت ماطقہ کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، تو وہ فعل جس سے اس مرغوب شے کا حصول ممکن ہے ایک ایسی قوت سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ماطقہ میں پائی جاتی ہے، اور یہ قوت فکر یہ ہے جس کے ذریعے فکر اور یہ تعامل اور

استنباط کیا جاتا ہے۔ اور اگر تحریک کسی ایسی شے کے علم کے متعلق ہو جس کا اور اس کا احساس کے ذریعے ہوتا ہے تو وہ فعل جس کی وساطت سے اس کا حصول ممکن ہے افعال بدنی اور افعال نفسانی سے مرکب ہوگا۔ مثلاً جب ہمیں کسی شے کے دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنی ہلکوں کو اٹھائیں اور ہماری آنکھیں اس شے کے محاذی ہوں جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر وہ شے ہم سے فاصلے پر ہو تو ہم اس کے قریب جاتے ہیں، اور اگر ہم میں اور اس میں کوئی شے حائل ہو تو اس کو ہاتھوں سے ہٹا دیتے ہیں، یہ تمام افعال بدنی ہیں۔ اور احساس بغیر ایک فعل نفسانی ہے۔ یہی حالت دوسرے حواس کی بھی ہے۔

اور اگر ہم کسی شے کا تحیل کرنا چاہیں تو یہ چند طریقوں سے ہو سکتا ہے :-  
ایک تو خود قوت متخیل کے ذریعے، جیسے اس شے کا تحیل جس کی توقع اور امید ہو، یا شے ماضی کا تحیل یا ایسے متوقع امور کی آرزو جس کو قوت متخیل نے غیر متوقع ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ قوت متخیل کسی شے کے احساس سے متاثر ہو اور خوف یا امید کا تحیل کرنے لگے یا قوت ناطقہ کے فعل سے تحیل پر اثر ہو۔ یہ ہے تفصیل قوائے نفسانیہ کی۔

## قوت ناطقہ

ہیں کس طرح اس کا علم ہوتا ہے، اور اس کے کیا اسباب ہیں

قوت ناطقہ کی بحث میں مقولات کے اقسام کی تشریح باقی رہ جاتی ہے اور ان مقولات کی بھی جو قوت ناطقہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پہلی قسم ان مقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے مقول بالفعل اور مقولات بالفعل ہیں۔ یہ وہ اشیاء ہیں جو مادے سے منترہ ہیں۔ دوسری قسم ان مقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے مقول بالفعل نہیں، جیسے پتھر اور نباتات۔  
مختصر یہ کہ ہر وہ شے جو جسم ہے یا کسی مادی جسم میں پائی جاتی ہے یا خود مادہ ہے،

یا ایسی شے ہے جس کی ترکیب مادے سے ہوئی ہے، یہ تمام نہ معقول بالفعل ہو سکتی ہیں نہ معقولات بالفعل۔ البتہ عقل انسانی جو بالطبع ابتدائی عمر میں حاصل ہو جاتی ہے، اپنی ہیئت میں ایک ایسا مادہ رکھتی ہے جس میں معقولات کے تصور کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کو عقل بالقویٰ یا عقل ہولانی کہتے ہیں۔ یہ بھی بالقویٰ معقول ہوتی ہے۔ اور وہ تمام اشیاء جو کسی مادے میں پائی جاتی ہیں، یا خود مادہ، یا وہ اشیاء جو مادے سے کچھ تعلق رکھتی ہیں عقل نہیں، بالفعل نہ بالقویٰ، البتہ یہ معقولات بالقویٰ ہیں اور ان کا معقولات بالفعل ہونا ممکن ہے، لیکن خود ان کی ذات میں یہ قابلیت نہیں کہ خود بخود معقولات بالفعل ہو جائیں۔ قوت ناطقہ میں اور نہ اس کے دوسرے طبعی امور میں اس امر کی استعداد ہے کہ بذات خود عقل بالفعل ہو جائیں، بلکہ اس کے لئے وہ ایک دوسری شے کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کو قوت سے فعلیت میں لاتی ہے، اور عقل بالفعل اس وقت ہوتے ہیں جب وہ معقولات کو حاصل کر لیں اور معقولات بالقویٰ بالفعل اس وقت ہوتے ہیں جب کہ وہ عقل بالفعل کے معقول ہو جائیں۔ قوت سے فعلیت میں آنے کے لئے وہ کسی اور شے کے محتاج ہوتے ہیں اور وہ فاعل جو قوت سے فعلیت میں لاتا ہے ایک ایسی شے ہے جو بذاتہ عقل بالفعل ہے اور مادے سے منزہ ہے۔ یہ وہ عقل ہے جو عقل ہولانی (یعنی عقل بالقویٰ) کو ایک نور عطا کرتی ہے اور اس روشنی کے مانند ہے جو آفتاب کے ذریعے بصارت کو حاصل ہوتی ہے عقل ہولانی سے اس کو وہی نسبت ہے جو آفتاب کو بصارت کے ساتھ ہے، کیونکہ بصارت بھی تو مادے میں ایک قوت ہے اور استعمال سے پہلے وہ بصارت بالقویٰ کہلاتی ہے۔ رنگ وغیرہ دیکھ جانے سے قبل بالقویٰ مرنے لگتی ہیں۔

قوت باصرہ میں بذات خود اس امر کی صلاحیت نہیں کہ وہ بصیر بالفعل ہو جائے، نہ رنگوں میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ بذات خود مبصر بالفعل ہو جائیں آفتاب بصارت کو نور عطا کرتا ہے جس سے وہ روشنی حاصل کرتی ہے، اور رنگوں کو بھی اسی سے روشنی ملتی ہے جس کی وجہ سے وہ نمایاں ہوتے ہیں پس بصارت اس روشنی کے ذریعے جو آفتاب سے حاصل ہوتی ہے مبصر اور بصیر بالفعل ہوتی ہے، اور ان لوگوں اس روشنی کے ذریعے بالقویٰ سے بالفعل مبصر اور مرنے لگتے ہیں۔ اسی طرح

وہ عقل بالفعل جو عقل میولانی کو مستفید کرتی ہے۔ اس کا مرتبہ عقل میولانی کے مقابلے میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے اور جس طرح بصارت روشنی ہی کے ذریعے روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کا سبب ہے اور آفتاب کو بھی دیکھتی ہے جو روشنی کی حقیقی علت ہے، اور ان اشیا کو بھی دیکھتی ہے جو بالقوی مبصر ہیں اور بعد میں مبصر بالفعل ہو جاتے ہیں، اسی طرح عقل میولانی کی حالت ہے۔ کیونکہ اس شے کے ذریعے (جس کا مرتبہ اس کے مقابل میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے) خود اس شے کا ادراک کرتی ہے، اور پھر اس کی وساطت سے عقل میولانی جو عقل بالفعل کا (عقل میولانی میں اس شے کے ارتسام کا سبب ہے) ادراک کرتی ہے۔ اسی کے ذریعے جو اشیا کہ معقول بالقوی ہیں، معقول بالفعل ہو جاتی ہیں۔ اور عقل بالفعل ہونے کے بعد عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

عقل میولانی میں اس عقل مفارق کا فعل بصارت میں آفتاب کے فعل سے مشابہ ہے۔ اسی لحاظ سے اس کا نام عقل فعال ہے اور ان تمام اشیا و مفارقات میں جو سبب اول کے تحت بیان کی گئی ہیں، اس کا دواں درجہ ہے عقل میولانی کو عقل مفعول کہتے ہیں۔

جب عقل فعال کے ذریعے فوت ناطقہ میں اس شے کا ارتسام ہوتا ہے جس کا مرتبہ بصارت کے مقابل میں روشنی کے مانند ہے تو اس وقت ان اولیات کے ذریعے محسوسات کا حصول ہوتا ہے جو قوت تخیل میں محفوظ اور قوت ناطقہ میں معقول ہیں۔ یہ وہ معقولات اولیٰ ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، جیسے کُل، جزو سے بڑا ہے۔ جو متغایر کہ ایک ہی شے کے مساوی ہوں، آپس میں مساوی ہونے ہیں۔ اس قسم کے مشترک معقولات، اولیٰ تین قسم کے ہوتے ہیں :- ایک تو ہندسہ علمیہ کے مبادیات ہیں دوسرے وہ ابتدائی اصول ہیں جن کے ذریعے ہم انسان کے نیک و بد افعال سے واقف ہوتے ہیں۔ تیسری قسم ان مبادیات کی ہے جو ان امور میں متعمل ہوتے ہیں جن کے ذریعے ہم ایسے موجودات کے حالات معلوم کرتے ہیں جن کی حقیقت اور جن کے مبادی اور مراتب، انسانی ادراک سے ماورا ہیں، جیسے آسمان و سبب اول اور دوسرے مبادی۔ اور وہ چیزیں جو، ان مبادیات سے پیدا ہوتی ہیں۔

## ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث

جب یہ عقول انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو اس میں غور و فکر یا وداشت اور استنباط کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کو اپنے بعض معقولات اور امور منقطعہ کی جانب بانوختگیک و تشویش ہوتی ہے یا ان سے کرامیت ہوتی ہے۔ شے درک کی جانب جو تحریک ہوتی ہے اس کو ارادہ کہتے ہیں۔ اگر وہ احساس یا تخیل کے ذریعے ہو تو اس کا مشہور نام ارادہ ہے۔ اور اگر رویت یا نطق کے ذریعے ہو تو اس کو اختیار کہتے ہیں۔ یہ خاص طور پر انسان میں پایا جاتا ہے۔ احساس و تخیل کے ذریعے جو تحریک ہوتی ہے وہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ معقولات اولیٰ سے انسان کی ابتدائی تخیل ہوتی ہے اور یہ انسان میں اس لئے ودیعت کئے گئے ہیں کہ وہ ان کے ذریعے اپنے کمال کے اتہائی مرتبے کو حاصل کر لے۔

انسان کی سعادت یہ ہے کہ اس کا نفس ایسے کمال کی تکمیل کر لے کہ پھر اس کو اپنے تمام کے لئے مادے کی احتیاج نہ ہو، اس کا شمار ان اشیاء میں ہو جائے جو اجسام سے منزہ ہیں اور وہ غیر مادی جو اہر کے سلسلے میں داخل ہو جائے اور اسی حالت میں دائمی طور پر رہے تا آنکہ وہ رتبے میں عقل فعال کے قریب پہنچ جائے۔

اس مرتبے کو انسان چند ارادی افعال کے ذریعے پہنچ سکتا ہے جن میں سے بعض فکری ہیں اور بعض بدنی۔ یہ مرتبہ ہر قسم کے افعال کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا حصول چند محدود افعال کے ذریعے ممکن ہے جو خاص ہیئتوں اور محدود ملکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

ارادی افعال میں سے بعض ہیں سعادت سے باز رکھتے ہیں۔ سعادت بذاتہ خیر مطلوب ہے اور کسی وقت بھی اس کی طلب اس لیے نہیں کی جاسکتی کہ اس کے ذریعے دوسری شے حاصل کی جائے، کیونکہ اس کے مادہ کو کوئی ایسی برتر شے ہی نہیں جس کو



انسان حاصل کر سکے۔

وہ ارادی افعال جو سعادت کے حصول میں معاون ہوتے ہیں، افعال جمیلہ کہلاتے ہیں، اور ان ہیئیات و ملکات کو جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے فضائل کہتے ہیں۔ یہ فی نفسہ نیکیاں نہیں، بلکہ صرف اس وجہ سے مستحسن ہیں کہ ان کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ وہ افعال جو سعادت سے باز رکھتے ہیں شرور ہیں، اور انہیں افعال قبیحہ کہتے ہیں، اور وہ ہیئیات و ملکات جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے، نقائص و زایل و خائس کہلاتے ہیں۔

قوت ناذیہ جو انسان میں پائی جاتی ہے، بدن کی خدمت کے لیے ودیعت کی گئی ہے، اور قوت حائرہ و قوت متخیلہ اس لئے ہیں کہ بدن اور قوت ناطقہ کی خدمت کریں۔ ان تینوں کی مشترکہ بدنی خدمت سے قوت ناطقہ ہی کی خدمت ہوتی ہے، کیونکہ ناطقہ کا قوام پہلے بدن سے ہوتا ہے۔ قوت ناطقہ کی دو قسمیں ہیں: علی، نظری عملی قوت اس لئے ہے کہ وہ نظری قوت کی خدمت کرے، اور قوت نظری کسی کی خدمت نہیں کرتی، بلکہ اس کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ یہ تمام قوتیں، قوت نزویہ کے ساتھ ہوتی ہیں، اور قوت نزویہ، قوت حائرہ، متخیلہ اور ناطقہ کی خدمت کرتی ہیں۔ محکوم مدرک قوتوں کے لئے اپنی خدمت کی انجام دہی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ قوت نزویہ سے مدد نہ لیں۔

اجناس، تخیل اور رویت فعل کے صدور کے لئے کافی نہیں جب تک کہ محسوس یا متخیل، یا معلوم شے کی جانب اشتیاق پیدا نہ ہو، کیونکہ ارادے کے معنی ہی یہ ہیں کہ قوت نزویہ کے ذریعے شے مدرک کی جانب ایک تحریک پیدا ہو۔ جب قوت نظریہ کے ذریعے سعادت کا علم ہو جائے، اور غایت کا تعین کر لیا جائے اور قوت نزویہ کے ذریعے اس کی جانب تشویق ہو، اور قوت مرویہ کے ذریعے ان تمام اصول پر غور کیا جائے جو اس مقصد کے حصول کے لئے ضروری ہیں تا آن کہ متخیلہ اور حواس کے ذریعے ان کو قبول کر لیا جائے، اور قوت نزویہ کے آلات کے ذریعے ان افعال کی تکمیل کی جائے تو اسی حالت میں انسانی افعال، افعال جمیلہ کہلائیں گے۔ اور اگر انسان کو سعادت کا علم ہی نہ ہو، یا یہ کہ علم ہو، لیکن اس کو

شوق و ہمت سے اپنی غایت قرار نہ دی ہو، بلکہ اس کے علاوہ اور غایات اس کے پیش نظر ہوں، اور قوتِ نزوعیہ کے ذریعے ان کی جانب شوق پیدا ہوا ہو، اور قوتِ مردیہ کے ذریعے ان تمام امور کا امتنا کر لے جن پر عمل کرنا ضروری ہے، یہاں تک کہ جو اس تخیل کی مدد سے ان کو حاصل کر لے، اور قوتِ نزوعیہ کے آلات کے ذریعے ان پر کاربند ہو جائے تو اس صورت میں اس کے افعال غیر جمیلہ کہلائیں گے۔

## وحی و رویت ملک

بعض افراد انسانہ میں قوتِ تخیل نہایت قوی ہوتی ہے، اور خارجی محسوسات کا ان پر اتنا اثر نہیں ہوتا کہ وہ ان کو اپنے ہی میں جذب کر لیں، اور نہ وہ قوتِ ناظمہ ہی کے خادم ہو جاتے ہیں، بلکہ ان دونوں قوتوں سے کام لینے کے باوجود ان میں اتنی استعداد رہتی ہے کہ وہ اپنے مخصوص افعال کو انجام دے سکیں۔ حالتِ بیداری میں ان قوتوں سے کام لینے ہوئے ان سے وہ ایسے ہی غیر متاثر ہوتے ہیں جیسے کہ نیند کی حالت میں۔ اکثر امور جن کا عقلِ فعال کی جانب سے میضان ہوتا ہے ان کا قوتِ تخیل اس طرح تخیل کرتی ہے کہ گویا وہ محسوسات مرئیہ کے نقول ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ تخیلاتِ عود کرتے ہیں اور قوتِ حائرہ پر اس کا اثر ہوتا ہے جب یہ اثرات حسنِ مشترک تک پہنچتے ہیں تو ان سے قوتِ باصرہ متاثر ہوتی ہے۔ اور وہ ارتسامات جن کا قوتِ باصرہ کو ادراک ہوتا ہے، اس روشن فضا کو جو بصر سے متصل اور شعاعِ بصر کے محاذی ہوتی ہے، متاثر کرتے ہیں، اور جب یہ ارتسامات فضا میں پہنچتے اور وہاں سے عود کرتے ہیں، اور قوتِ باصرہ پر جو آنکھ میں پائی جاتی ہے، مرثم ہوتے ہیں، اور ان کا انعکاس حائرہ مشترک اور قوتِ تخیل میں ہوتا ہے (کیونکہ یہ تمام ایک دوسرے سے متصل ہیں) تو اس وقت عقلِ فعال کی جانب سے حسنِ امور کا فیضان ہوتا ہے وہ انسان کے سامنے مرفی ہو جاتے ہیں۔ اگر وہ نقول جن کو قوتِ تخیل نے پیش کیا ہے، ان محسوسات کے ساتھ کامل مطابقت رکھتے ہیں تو ان کا دیکھنے والا

کہہ لیا تھا ہے کہ ”اللہ کی کیا عظمت و شان ہے“ اس کے علاوہ وہ اور بہت سی چیزیں دیکھتا ہے جن کا عالم موجودات میں پایا جانا ممکن نہیں۔ یہ امر محال نہیں کہ جب انسان قوتِ تخیل کے انتہائی کمال کو پہنچ جائے تو اس وقت وہ حالت بیداری میں عقلِ فعال کے ذریعے جزئیاتِ حاضرہ یا مستقبل کا ادراک کرے، یا اس کے سامنے محسوسات مثلاً: یا نقول پیش ہونے لگیں اور معقولات مفارقت اور دوسرے اعلیٰ موجودات کے تشبہات کا وقوف ہوا اور انھیں خارج میں ملاحظہ کرے۔ پس ان معقولات کے ذریعے جن کا اس کو علم حاصل ہے اشیائے اہلیہ کا انکشاف شروع ہوتا ہے۔ یہ وہ مرتبہ ہے جہاں قوتِ تخیل کی انتہا ہوتی ہے، اور یہی کمال کا وہ انتہائی درجہ ہے جہاں تک انسان قوتِ تخیل کے ذریعے پہنچ سکتا ہے۔

ان سے کم درجہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو دیکھتے ہیں، بعض کو بیداری کی حالت میں، اور بعض کو نیند کی، لیکن ان کا یہ دیکھنا، اس مادی آنکھ کے ذریعے نہیں بلکہ تخیل کے ذریعے ہوتا ہے۔ ان سے کم مرتبہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو صرف خواب کی حالت میں دیکھتے ہیں۔ ان لوگوں کے اقوال کو اقوالِ محال کیہ رموز الغار، ابدالات، اور تشبیہات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان حضرات میں تعداد بھی بہت بڑی ہے چنانچہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جو صرف جزئیات کا ادراک کرتے ہیں اور حسائیت بیداری ہی میں معاینہ کرتے ہیں اور معقولات کا درک نہیں کرتے۔ دوسرے وہ ہیں جو معقولات کا درک کرتے ہیں اور حالت بیداری ہی میں ان کا معاینہ کرتے ہیں لیکن جزئیات کا ادراک نہیں کرتے۔ چند ان میں سے ایسے ہیں جو بعض چیزوں کا معاینہ کرتے اور بعض کا نہیں، اور بعض ایسے ہیں کہ حالت بیداری میں تو کچھ دیکھتے ہیں، لیکن نیند میں بعض کا ادراک نہیں کرتے۔ بعض ایسے ہیں کہ حالت بیداری میں کسی کا ادراک نہیں کرتے، بلکہ صرف انہی چیزوں کو دیکھتے ہیں جو حالتِ خواب میں پیش ہوتی ہیں، پس حالتِ خواب میں انھیں جزئیات کا ادراک ہوتا ہے، معقولات کا درک نہیں ہوتا۔ ان میں سے چند ایسے ہیں جو کچھ تو عالم بیداری سے اور کچھ عالم خواب سے لیتے ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جو صرف جزئیات کا ادراک کرتا ہے۔ اکثر لوگ اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ برتر گروہ انفسراوا، ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان سب حالتوں سے قوتِ ناظرہ کو مدد ملتی ہے۔

بعض عوارض ایسے ہیں جن سے انسان کے مزاج میں تغیر واقع ہوتا ہے، اور اس میں اس بات کی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ کبھی حالت بیداری میں، اور کبھی حالت خواب میں عقل فعال سے چند منور کا استفادہ کرے جن میں سے بعض کو ایک عرصہ دراز تک ان میں باقی رہتی ہیں، اور بعض کچھ دنوں بعد اکیلے ہو جاتی ہیں۔

بعض وقت انسان کو ایسے عوارض لاحق ہوتے ہیں جن سے اس کے مزاج میں فراہی پیدا ہوتی ہے، اور اس کے تخیلات میں بھی فساد ہونے لگتا ہے، وہ ان اشیاء کو دیکھتا ہے جو محض قوت تخیل ہی کے پیدا کردہ ہوتی ہیں، ان کا کوئی خارجی وجود ہوتا ہے، اور نہ کسی وجود کے تشکلات ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے لوگ مجنون اور پاگل کہلاتے ہیں۔

## انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے

بالطبع ہر انسان اعلیٰ کمالات تک پہنچنے میں بہت سی اشیاء کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی اقسام کی تکمیل کرتے ہیں۔ ہر انسان کی یہی حالت ہے اس لئے وہ بہ نفعہ اس کمال تک نہیں پہنچ سکتا جو اس کی فطرت طبعی کا اقتضا ہے، جب تک کہ ایک تیز جرات کا اجتماع نہ ہو، جس کا ہر فرد دوسرے کو شہ لے یا محتاج کے حصول اور مرتبہ کمال تک پہنچنے میں مدد دے۔ رفتہ رفتہ افراد انسانہ میں اضافہ ہوتا گیا اور وہ سب ایک خطہ زمین پر آباد ہو گئے جس سے انسانی جماعتیں وجود میں آئیں۔ ان میں سے بعض جماعتیں کال ہوئی ہیں، اور بعض ناقص، کال کی زمین قسیم ہیں، عظمیٰ، وسطیٰ، صغریٰ۔

عظمیٰ قوم کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو ایک آبادی میں پایا جاتا ہے۔  
وسطیٰ اس اجتماع کو کہتے ہیں جو آبادی کے ایک حصے میں پایا جاتا ہے۔  
صغریٰ شہریوں کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو کسی قوم کے مسکن کے ایک حصے میں پایا جاتا ہے۔

ناقص جماعت میں اہل قریہ داخل ہیں۔ اس کے بعد اہل محلے کا اجتماع ہے، پھر ایک گلی کے باشندوں، اور پھر مکان والوں کا۔ ان سب میں ادنیٰ امکان کا اجتماع ہے،

پہرہ اور قریہ کا، اور پھر اہل شہر کا۔ قریہ شہر میں ضم ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس کا خادم ہے اور محسلہ شہر میں کیونکہ وہ اس کا جزو ہے، اور گلی محلے کا جزو ہے اور مکان گلی کا جزو اور شہر ایک بڑی قوم کے مسکن کا جزو ہے اور قوم تمام آبادی کا۔

خیر برتر، اور اعلیٰ کمال کا حصول سب سے پہلے شہر میں ممکن ہے، لیکن ایسے اجتماع کے ذریعے نہیں جو ناقص ہو۔ چونکہ خیر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بالاختیار حاصل کیا جائے، اور ممکن ہے کہ شہر خیر ایسی ضروریات کی تکمیل میں مدد دے جو مذاہب شرعیہ میں اس لئے ہر شہر میں سعادت کا حصول ممکن ہے۔ وہ شہر جس کے اجتماع کا مقصد حصول سعادت میں اعانت کرنا ہو، مدینہ فاضلہ کہلاتا ہے اور اس اجتماع کو جس کے ذریعے سعادت کے حصول میں مدد ملتی ہے، اجتماع فاضل کہتے ہیں۔ اور وہ قوم جس کے شہر سعادت کے حصول میں مدد دیتے ہیں، امت فاضلہ کہلاتی ہے۔ اسی طرح معمورۂ فاضلہ اس کو کہیں گے جس میں ایسی قوم ہو جو سعادت کے حصول میں ایک دوسرے کی سعادت کرے۔ مدینہ فاضلہ، انسان کے صحیح اور سالم بدن کے مشابہ ہے جس میں اس کے تمام اعضا حیوانی و فطری کی تکمیل اور تحفظ کے لئے ایک دوسرے کی مدد کرتے رہتے ہیں۔

بدن کے اعضا مختلف ہوتے ہیں جو اپنی فطرت اور قوت کے اعتبار سے ایک دوسرے پر تفصیل رکھتے ہیں، ان میں سے ایک عضو سب کا رئیس ہوتا ہے جس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض ایسے اعضا ہیں جو اس رئیس کے قریب ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں طبعاً ایک قوت و بیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے سے وہ اس کام کو انجام دیتا ہے جو بالطبع اس رئیس کی نشا کے مطابق ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے اعضا بھی ہیں جن میں ایسی قوتیں ہیں جن کے ذریعے وہ ان اعضا کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں جن کا قلب سے راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ دوسرے درجے کے اعضا ہیں۔ ان کے بعد ان اعضا کا درجہ ہے جو اس دوسرے درجے کے اعضا کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں، یہاں تک کہ ان اعضا پر انتہا ہوتی ہے جن کا کام صرف خدمت کرنا ہے اور وہ کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ اسی طرح سمجھو کہ شہر کے بھی مختلف اجزاء ہیں جو فطرت اور بیعت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک انسان ایسا ہوتا ہے جو رئیس کہلاتا ہے۔ اس کے بعد ان لوگوں کا درجہ ہوتا ہے جو اس رئیس سے مرتبے میں

قریب ہوتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں ایک حیثیت اور استعداد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ ان افعال کی تکمیل کرتا ہے جن کو رئیس چاہتا ہے۔ یہ اعلیٰ مرتبے کے لوگ ہیں۔ اس کے بعد وہ افراد ہیں جو دوسرے مرتبے کے لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس سے کم درجے کے وہ لوگ ہیں جو اس تیسرے گروہ کے احکام کی پابندی کرتے ہیں۔ اسی طرح شہر کے اجزائی ترتیب یہاں بھی جاری ہے، یہاں تک کہ ان افراد پر اقتسام ہوتا ہے جو اپنے سے بزرگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں، لیکن وہ خود کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ یہ سب سے ادنیٰ گروہ ہے۔

۴۵ اس طرح انسانی بدن کے اعضا طبعی ہیں، اور شہر کے افراد اگرچہ کہ طبعی ہیں لیکن وہ ہنیات و ملکات جن کے ذریعے سے وہ اپنے شہری کاروبار انجام دیتے ہیں طبعی نہیں، بلکہ ارادی ہیں۔ علاوہ ازیں اہالیان شہر کی فطرت میں تضاد پایا جاتا ہے اسی وجہ سے ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایک حیثیت سے تو کارآمد ہو سکتا ہے لیکن دوسری حیثیت سے نہیں۔ لیکن یہ اہالیان شہر اسی مختلف و متضاد فطرت کے حامل نہیں بلکہ ان میں ملکات ارادی بھی پائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے وہ مختلف پیشوں کا اکتساب کرتے ہیں۔ عضویت میں جو حیثیت اعضا کی ہے وہی حیثیت اہالیان شہر میں ان کے ارادی ملکات و ہنیات کو حاصل ہے۔

## عضورئیں

بدن میں عضورئیں تمام اعضا کی نسبت طبعاً کامل ہے۔ وہ نہ صرف بذاتہ بلکہ ان تمام امور میں بھی جو اس سے مختص ہیں، تمام اعضا میں اثر ہے، اور امور مشترکہ میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہے۔ اس کے بعد وہ اعضا ہیں جو اپنے ماتحت اعضا پر حکومت کرتے ہیں، لیکن ان کی حکومت دوسرے اعضا کے زیرِ نگین ہے۔ یہ حاکم بھی ہیں اور محکوم بھی۔ اسی طرح شہر کا بھی ایک رئیس ہوتا ہے، جو شہر کے تمام اجزائی ان تمام امور کے لحاظ سے جو اس کے ساتھ مختص ہیں، افضل ہوتا ہے اور ہر ایک

مشترک امر میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے ماتحت ایک دوسرا گروہ ہوتا ہے جو اس رئیس کے احکام کی اتباع کرتا ہے، ساتھ ساتھ دوسروں پر حکومت کرتا ہے۔ اور جس طرح سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے اور وہ تمام اعضا بنان کی تخلیق کا سبب ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے اعضا کی توتیں نشوونما پاتی ہیں اور ان کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، چنانچہ جب کسی عضو میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس وقت یہ عضو رئیس اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے جس سے اس کی پریشانی رفع ہو جاتی ہے، اسی طرح سب سے پہلے شہر کے رئیس کا تعین ہونا چاہئے، اس کے بعد وہی شہر اور اس کے اجزاء کی تکوین کا سبب ہوتا ہے اور اس کے حکام ارادی جن سے ان اجزاء کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، کی تحصیل کا ذریعہ ہوتا ہے، اور جب کسی جزو میں خلل واقع ہوتا ہے تو وہ اس اختلال کے رفع کرنے میں مدد دیتا ہے، اور جس طرح ان اعضا کے افعال جو عضو رئیس سے قریب ہیں، رئیس اول کی عرض کی تکمیل کے لحاظ سے بالطبع اعلیٰ و اشرف ہوتے ہیں، اور ان کے ماتحت اعضا سے ایسے افعال صدور کرتے ہیں جو شرف میں ان سے کم نہیں اور بالآخر ان اعضا پر اختتام ہوتا ہے جن کے افعال ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں، اسی طرح ان لوگوں کے افعال ارادی جن کو رئیس شہر کا تقرب حاصل ہے، سب سے بہتر ہوتے ہیں۔ اور جو ان سے کم مرتبہ ہیں ان کے افعال بھی شرف کے اعتبار سے کم تر ہوتے ہیں، یہاں تک کہ ان افراد پر اس کی انتہا ہوتی ہے جن کے افعال ادنیٰ درجہ کے ہوتے ہیں۔

بعض وقت افعال کی دنائت ان کے موضوع کی دنائت کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے مثلاً اور نیچے کے انتزلیوں کے افعال جو نہایت کاآمد و ضروری ہیں بعض وقت قلت افادہ اور بعض وقت ان کے سہل الوصول ہونے کی وجہ سے بھی افعال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اسی طرح شہر میں بھی ہوتا ہے۔ بہر معرکہ اجزائیں ایک کا مل تنظیم اور جمعی ارتباط پایا جاتا ہے، کیوں کہ اس کا ایک رئیس ہوتا ہے جس کے تمام اجزاء کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو قلب کی بدن میں یہی حالت تمام موجودات کی ہے، کیونکہ ان میں سبب اول کا وہی درجہ ہوتا ہے جو مدینہ فاضلہ کے دوسرے تمام اجزاء بادشاہ کا جو شے مادے سے منزہ ہوتی ہے، اور وہ سبب اول سے قریب تر ہوتی ہے،

اور اس کے تحت اجسام سماوی ہوتے ہیں، اور اجسام سماوی کے تحت اجسام مہولانی ہوتی ہیں اور یہ تمام سبب اول کی اتباع کرتے ہیں اور اسی کے نقش قدم پر چلتے ہیں ہر موجود اپنی قوت کے لحاظ سے عمل کرتا ہے۔ لیکن تمام موجودات اپنے مرتبے کے لحاظ سے فوقانی اعلیٰ کی تکمیل میں کوشاں رہتے ہیں، اس طرح کہ ان میں سے جو سب سے ادنیٰ ہے وہ اپنے سے اعلیٰ کے غرض کی تکمیل کرتا ہے اور دوسرا اپنے سے برتر کی، اسی طرح تیسرا اپنے سے ارفع کے اغراض کی تکمیل کرتا ہے، یہاں تک کہ اس موجود پر سلسلہ ختمی ہوتا ہے جو سبب اول سے راست تعلق رکھتا ہے۔

اسی ترتیب کے ساتھ تمام موجودات سبب اول کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایسے موجودات جن کو پہلے ہی سے وہ کچھ دے دیا گیا ہے جو ان کے وجود کے لئے ضروری ہے وہ ابتدا ہی سے سبب اول اور اس کے مقصد کی اتباع کر رہے ہیں جس کی وجہ سے وہ مراتب عالیہ پر فائز ہوتے ہیں، لیکن جن کو ابتدا سے وہ سب کچھ نہیں دیا گیا جو ان کے وجود کے لیے ضروری ہے، ان کو ایک قوت عطا کی گئی ہے جس سے کہہ ذریعہ وہ غایت متوقعہ کی جانب حرکت کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد سبب اول کی تکمیل ہوتی ہے۔ مدینہ فاضلہ کی بھی یہی حالت ہوئی چاہئے کیونکہ اس کے تمام افراد کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے افعال میں علی الترتیب رہیں اول کے مقصد کی اتباع کریں۔ ہر انسان مدینہ فاضلہ کے رئیس ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا، کیونکہ ریاست کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے:۔ ایک فطری صلاحیت، دوسری، ملکہ ارادی۔

ریاست اس شخص کے لئے موزوں ہے جو بالطبع اس کے لیے پیدا کیا گیا ہو۔ یہ ممکن نہیں کہ ہر صنعت کے ذریعے حکومت کی جاسکے، شہر میں اکثر ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے اہالیان شہر کی خدمت کرنی پڑتی ہے اور اکثر طبائع خدمت ہی کے لیے موزوں ہوتی ہیں بعض ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے حکومت بھی کی جاتی ہے اور دوسری صنعتوں کی خدمت بھی۔ اور بعض ایسی ہیں جو محض خدمت ہی کے لیے مخصوص ہوتی ہیں اور ان کے ذریعے حکومت نہیں کی جاسکتی۔ اس طرح کوئی ایک صنعت مدینہ فاضلہ کی رئیس نہیں قرار دی جاسکتی۔



جس طرح کسی جنس کے رئیس اول پر اسی جنس کی کوئی اور شے حکومت نہیں کر سکتی جیسے رئیس احمقا کہ کوئی دوسرا عضو اس پر حکومت نہیں کر سکتا، اسی طرح ہر رئیس کی حالت ہوتی ہے۔ مدینہ فاضلہ کے رئیس اول کے لئے ضروری ہے کہ اس کی صنعت اس کی حیثیت کے لحاظ سے تمام صنعتوں کا مجموعہ ہو، اور مدینہ فاضلہ کے تمام افعال کا مقصود۔ خود رئیس اس پایہ کا انسان ہوتا ہے کہ اس پر کوئی دوسرا حکومت نہیں کر سکتا۔ وہ تمام کمالات کا جامع ہوتا ہے اور عقل محض اور معقول بال عقل ہو جاتا ہے۔ اس کی قوت تحلیل طبعاً اس انتہائی کمال کو حاصل کر لیتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ اور اس قوت سے بالطبع اس میں ایک ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ بیداری کے وقت یا حالت خواب میں عقل فعال سے خود جزئیات یا ان کے نقول اور مقولات کو ان کے مناسبات و مشابہات کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے، اور اس کی عقل منفعیل تمام مقولات کو کامل طور پر حاصل کر لیتی ہے یہاں تک کہ کوئی شے باقی نہیں رہتی، اس وقت وہ عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

اس طرح وہ انسان جس کی عقل منفعیل نے تمام مقولات کو حاصل کر لیا ہے عقل بالفعل اور مقول بالفعل ہو جاتا ہے، اور اس کا جو مقول تھا وہ عاقل بن جاتا ہے اور اس وقت اس کے لیے ایک قسم کی عقل بالفعل حاصل ہو جاتی ہے جس کا رتبہ عقل منفعیل سے بہت زیادہ کامل ہے، اور یہ عقل مادے سے بالکل پاک اور عقل فعال سے بہت زیادہ قرب رکھتی ہے، اسی عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں، اور یہ عقل، عقل منفعیل اور عقل فعال کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، لیکن اس کے اور عقل فعال کے درمیان کوئی اور شے نہیں ہوتی۔ پس عقل منفعیل، عقل مستفاد کا مادہ اور موضوع ہے، اور عقل مستفاد عقل فعال کا مادہ اور موضوع۔ اور قوت ناطقہ جو ایک ہیئت طبعی ہے عقل منفعیل کا مادہ ہے جو بالفعل عقل ہے۔

پہلا درجہ مرتبہ جس کی وجہ سے انسان، انسان کہلاتا ہے یہ ہے کہ ایک ایسی ہیئت طبعی حاصل ہو جائے جس میں عقل بالفعل ہونے کی استعداد ہو، اور یہ تمام افراد انسانی میں مشترک ہوتی ہے۔ اس کے اور عقل فعال کے درمیان درجہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ عقل منفعیل بالفعل ہو جائے، اور دوسرے یہ کہ عقل مستفاد حاصل ہو جائے اور اس انسان درجہ انسانیت کے ابتدائی درجے سے اس منزل تک پہنچ گیا ہو اور

عقل فعال کے درمیان دو درجے ہوتے ہیں: جب عقل منفعّل کامل اور طبیعت طبعیہ مثل ایک شے کے ہو جائے جیسا کہ مادہ اور صورت مل کر ایک شے ہو جاتے ہیں۔ جب یہ انسان، انسانیت کے اس مرتبے کو پہنچ جائے جس کو "عقل منفعّل الحاصل بالفعّل" کہتے ہیں تو اس کے اور عقل فعال کے درمیان صرف ایک درجہ باقی رہ جاتا ہے۔ اور جب طبیعت طبعیہ اس عقل منفعّل کا جو عقل بالفعّل ہو گئی ہے، مادہ بن جاتی ہے، اور عقل منفعّل عقل متفاد کا اور عقل متفاد عقل فعال کا اور یہ تمام مثل ایک شے کے ہو جاتے ہیں تو اس وقت انسان عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ اتحاد انسان کی قوت ناطقہ کے دونوں اجزاء یعنی نظری و عملی کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور پھر اس کی قوت متخیلہ کے ساتھ بھی، تو اس وقت انسان نزول وحی الہی کے قابل ہو جاتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ اس پر عقل فعال کے ذریعے وحی نازل فرماتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عقل فعال پر جو فیضان ہوتا ہے اس کو عقل فعال عقل متفاد کے توسط سے عقل منفعّل کی طرف منتقل کر دیتی ہے پھر وہ قوت متخیلہ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ عقل منفعّل پر اس فیضان کے ہونے کی وجہ سے انسان فلسفی یا حکیم کہلاتا ہے، اور اگر اس کے بعد یہ فیضان قوت متخیلہ پر ہو تو انسان نبی، منذر اور آلے واقعات جزئیہ کا خبر دینے والا ہوتا ہے۔

یہ انسان، انسانیت کے انتہائی مرتبے اور سعادت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہو جاتا ہے اور اس کا نفس کامل اور عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

۴۸ انسان کامل ان تمام افعال سے واقف ہو جاتا ہے جن کے ذریعے سعادت کا حصول ممکن ہے۔ یہ رئیس بننے کے لیے سب سے پہلی شرط ہے۔ علاوہ ازیں اس کی بلندی عقل کے لحاظ سے اس کی زبان میں بھی قوت ہونی چاہئے تاکہ وہ اپنے سارے معلومات کا بخوبی اظہار کر سکے۔ اور اس میں اس امر کی بھی قدرت ہونی چاہئے کہ وہ سعادت اور ان اعمال کی جو موجب سعادت ہیں باحسن وجہ متعین کر سکے۔ اور اس کے بدن میں بھی اتنی کافی طاقت ہونی ضروری ہے کہ وہ اعمال جزئیہ کی تکمیل کر سکے۔

## عضویت کے قویٰ و اجزائے کس طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں

قوتِ عازیہ رُئیسہ، قوتِ حاسہ کا مادہ ہے، اور حاسہ غازیہ کی صورت۔ اسی طرح حاسہ رُئیسہ، ماطعہ رُئیسہ کا مادہ ہے، اور ماطعہ تنخیلہ کی صورت۔ اور خود کسی اور قوت کا مادہ نہیں۔ یہ تمام صورتِ ماضیہ کی صورت ہے۔ قوتِ نزدیکہ حاسہ رُئیسہ۔ تنخیلہ اور ماطعہ کی تابع ہے، جیسا کہ آگ کی حرارت ان تمام چیزوں کے تابع ہے جن سے آگ پیدا ہوتی ہے۔

قلب بھی ایک ایسا عضو رُئیس ہے جو کسی اور عضو کا تابع نہیں۔ اس کے بعد دماغ ہے۔ لیکن اس کی ریاست ثانوی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ وہ فی نفسہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور تمام دوسرے اعضا ان امور کی تکمیل کے لیے جو بالطبع قلب کے مقصود ہیں، اس کی خدمت میں لگے رہتے ہیں۔ اس کی مثال ایک مختلّم خانہ کی سی ہے جو خود تو مالک کی خدمت کرتا ہے لیکن دوسرے تمام ملازمین اس کی اطاعت کرتے ہیں اور اس سے ان کی غایت مالک ہی کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح دماغ، قلب کا نائب ہوتا ہے اور جسم میں کچھ ایسی بندیلیاں پیدا کرتا ہے جو شاید قلب سے بھی ممکن نہیں۔ وہ قلب کے اعلیٰ اور لطیف افعال کی انجام دہی میں مدد دیتا ہے۔ قلب حرارتِ غریزی کا سرچشمہ ہے، یہیں سے نکل کر یہ تمام اعضاء بدن میں اپنا نفوذ کرتی ہے اور یہیں سے انھیں قوت ملتی ہے، کیونکہ روح حیوانی غریزی اس منبع سے عروق کے ذریعے اعضا میں سرایت کرتی ہے۔ جو حرارتِ غریزی کہ قلب سے عروق کو پہنچتی ہے اعضاء میں محفوظ رہتی ہے۔ دماغ اس حرارت میں اعتدال پیدا کرتا ہے جو وہ قلب سے پاتا ہے تاکہ ہر عضو کو جو حرارت ملے وہ اس کی طبیعت کے لحاظ سے معتدل اور ملائم ہو۔ یہ دماغ کا پہلا فعل ہے، اور یہ وہ پہلی چیز ہے جس کے ذریعے وہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور اس کی خدمت

اعضائے قلب کے لیے ہے۔ اعصاب کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ جو قوت حائے ریسہ، قلب کے معاونین (یعنی حواس) کے آلات ہیں، ان کے ذریعے ہر قوت اپنے مخصوص خاص کا احساس کرتی ہے۔ دوسری، ان اعضا کے آلات ہیں جو قوت نزوعیہ قلب کے خادم ہیں، ان کے ذریعے ان اعضا میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔

دماغ اس حیثیت سے قلب کا خدمت گزار ہے کہ وہ اس کے اعصاب کو ان قوتوں کی بقایاں مدد دیتا ہے جن کے ذریعے حواس اور اک کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ حرکت ارادی کے اعصاب کو ان قوتوں کی بقایاں امداد کرتا ہے جن کے ذریعے اعضائے قلب میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر قوت نزوعیہ کا دار و مدار ہے جس کا سکین قلب ہے۔ اکثر اعصاب کے مراکز جن سے قوتوں کے تنھن میں مدد ملتی ہیں خود دماغ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بہت سارے ایسے بھی ہیں جن کے مراکز نخاع میں ہوتے ہیں۔ نخاع اوپر کی طرف سے دماغ سے متصل ہے۔ اسی کے مشارکت سے دماغ اعصاب کی مدد کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوت تنھیل سے اسی وقت تنھیل ممکن ہوتا ہے جب کہ حرارت قلب ایک محدود مقدار میں ہو۔ اسی طرح قوت ناطقہ کے ذریعے تفکر کا امکان اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ ایک خاص مقدار میں حرارت پائی جائے۔ کسی شے کے تنھن اور تذکر کے لئے بھی یہی شرط ضروری ہے۔

دماغ قلب کی حرارت کو معتدل کرنے میں اس کی جو خدمت بجالاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تنھیل، فکر، رویت اور حافظہ اور تذکر اس میں اعتدال پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ دماغ اپنے ایک حصے سے اس شے کو اعتدال بخشتا ہے جس سے تنھیل کی درستگی ہوتی ہے، دوسرے حصے سے ان استیا کو جن سے تفکر، حافظہ، تذکر میں صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے اس لیے اس کی حرارت بہت قوی اور دفر ہونی چاہئے تاکہ وہ تمام اعضا میں سرایت کر سکے۔ لیکن اس کے ساتھ اس حرارت میں بھی جو اعضا میں سرایت کرتی ہے اعتدال کا پیدا ہونا ضروری تھا۔ کیونکہ قلب کی حرارت فی لفسہ اس نقطہ اعتدال پر نہیں ہوتی جس کے ذریعے وہ اپنے افعال کو بخونی کے ساتھ انجام دے سکے اس لئے دماغ دوسرے اعضا کی برکت سر در بنایا گیا اور اس میں ایک ایسی نفسی قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے

حرارت قلب میں ایک محدود اعتدال پیدا ہوتا ہے۔ جس اور حرکت کے اعصاب چونکہ ارضی ہیں اور بالطبع خشکی کا اثر جلد قبول کر لیتے ہیں، اس لیے تہذیب و تقاضہ کے لیے اس کی رطوبت کا باقی رکھنا ضروری ہے۔ اسی طرح حس کے اعصاب ایسی روح غریزی کے محتاج ہیں جس میں مطلقاً غایت نہیں پائی جاتی۔ وہ روح غریزی جو دماغ کے اجزاء میں سرایت کرتی ہے اسی نوعیت کی موتی ہے۔ چونکہ قلب میں شدت کی حرارت پائی جاتی ہے لہذا ان اعصاب کے مراکز جن کے ذریعے ان کی قوتوں کا تحفظ ہوتا ہے، قلب میں متعین نہیں کیے گئے کہ ان میں فوراً خشکی پیدا ہو کر ان کے فوری تحلیل نہ ہو جائیں، اس لیے ان کے افعال کا مرکز دماغ اور نخاع کو قرار دیا گیا، کیونکہ ان دونوں میں بہت رطوبت پائی جاتی ہے اور یہ رطوبت اعصاب میں نفوذ کرتی اور ان میں لچک پیدا کرتی ہے، جس کی وجہ سے ان کی نغسانی قوتیں باقی رہتی ہیں۔ بعض اعصاب اس امر کے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ رطوبت جو ان میں نفوذ کرتی ہے بالکل لطیف، مائی، غیر لزوجی ہو۔ اس کے برعکس بعض اعصاب کو لزوجیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جن اعصاب کو غیر لزوجی لطیف رطوبت کی احتیاج ہوتی ہے ان کے مراکز دماغ میں پائے جاتے ہیں، بخلاف اس کے جو اعصاب لزوجی رطوبت کے محتاج ہیں ان کے مراکز نخاع میں ہوتے ہیں۔ اور جن اعصاب کے لیے بہت قلیل رطوبت کی ضرورت ہے ان کے مراکز اسفل نقار اور عصص (ریڑھ کی ہڈی) میں پائے جاتے ہیں۔ دماغ کے بعد جگر اور اس کے بعد طحال کا درجہ ہے پھر اعضاء تولید ہیں۔ ہر عضو میں ایک قوت ہوتی ہے جس سے جسمانی فعل کا صدور ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ایک عضو سے خاص قسم کا لطیف جز و ملحدہ ہو کر دوسرے عضو سے جاتا ہے، کیونکہ یہ لازمی ہے کہ پہلا عضو دوسرے سے متصل رہے جیسا کہ اکثر اعصاب دماغ سے یا نخاع سے ملے رہتے ہیں، یا کوئی راستہ یا نالی ہو جو اس عضو سے نقل ہو جس کے ذریعے اس لطیف مادے کا جریان ہو۔ عضوی قوت اس کی خادم ہوتی ہے، یا میں جیسے منہ، پیش، گرو، جگر، طحال وغیرہ، اور جب کبھی اس قوت کو دوسرے عضو پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اسی طریقے پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ پھر اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان گزر گاہ کے طور پر نالی ہو جیسا کہ دماغ کا فعل قلب پر ہوتا ہے۔ بہر حال

تمام اعضا میں سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے، پھر دماغ کی، اس کے بعد جگر معدہ اور دیگر اعضا کی۔

اعضائے تولید کا فعل سب کے بعد شروع ہوتا ہے اور بدن میں ان کی حکومت معمولی سی ہوتی ہے جیسے آتشیں کا فعل اور ان دونوں کا حرارتِ ذکرری اور روحِ ذکرری کو محفوظ رکھنا جن کی تولید اس نہ حیوان کے قلب میں ہوتی ہے جس کے آتشیں ہوتے ہیں۔ وہ قوت جو تولید کا باعث ہے آتشیں میں پائی جاتی ہے اس کی دو صورتیں ہیں، ان میں سے ایک مادہ کو تیار کرتی ہے جس سے اس حیوان کی تکوین ہوتی ہے جو اس قوت کا حامل ہے، دوسری حیوانی نوع کو صورت عطا کرتی ہے اور مادہ کو اس صورت کے حصول کے لئے حرکت میں لاتی ہے جو اس نوع کے لئے مخصوص ہے وہ قوت جو مادہ کو تیار کرتی ہے عورت کی قوت ہے اور جو صورت عطا کرتی ہے مرد کی ہے۔

وہ عضو جو مادہ حیوانی کے عطا کرنے میں قلب کی خدمت کرتا ہے رحم ہے، اور جو انسان یا کسی اور حیوان میں صورت عطا کرتا ہے ایک ایسا عضو ہے جس سے منی کی تکوین ہوتی ہے۔ منی جب عورت کے رحم میں داخل ہوتی ہے اور وہاں اس خون سے ملتی ہے جس کو رحم نے انسانی صورت کے قبول کرنے کے لئے تیار کیا تھا تو اس وقت منی اس خون کو ایک ایسی قوت عطا کرتی ہے جس سے اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے رفتہ رفتہ انسانی اعضا سے ہر عضو کی صورت نیز انسان کی مجموعی صورت کی تکوین ہوتی ہے۔ اس طرح وہ خون جو رحم میں موجود ہوتا ہے انسان کا مادہ بنتا ہے اور منی مادہ کو حرکت میں لاتی ہے تاکہ اس میں صورت کا حصول ہو۔

منی کو رحم کے خون سے وہی نسبت ہے جو انفہ کو دودھ سے ہے، جس طرح کہ انفہ دودھ کے لئے محض علتِ فاعلی ہے نہ وہ اس کا جزو ہے نہ اس کا مادہ۔ اسی طرح منی رحم کے خون کا جزو ہے نہ اس کا مادہ جنین کی تکوین منی سے

ہوتی ہے، جیسا کہ جہاں دودھ انفخ سے پیدا ہوتا ہے، وہ رحم کے خون سے بنتا ہے، جس طرح دہی پھوٹے ہوئے دودھ سے، یا لوثا تانبے سے انسان میں منی کی تکوین ان ظروف کے ذریعے ہوتی ہے جن میں وہ پائی جاتی ہے، اور وہ چند رگیں ہیں جو جلد عانہ (زیر ناف) کے نیچے ہوتی ہیں۔ اس عمل میں انشبین سے بھی کچھ مدد ملتی ہے۔ یہ رگیں مجرئی قصب سے جا ملتی ہیں تاکہ منی ان کے ذریعے قصب کے منہ تک پہنچے اور وہاں سے رحم میں جا پہنچے اور اس کے خون میں حرکت پیدا کرے، اور اعضا کی تکوین ہو، نیز ہر عضو اور بدن کی مجموعی صورت کی تشکیل ہو۔ منی، ذکر کا آلہ ہے۔ آلات دو قسم کے ہوتے ہیں؛ مواصلہ، مفارقتہ۔ مثال کے طور پر طبیب کو بیچے، ہاتھ اس کا ایک آلہ ہے، اسی طرح مضغ بھی ایک آلہ ہے جس کے ذریعے وہ عمل جراحی کرتا ہے۔ ساتھ ساتھ دوا بھی ایک آلہ ہے جس سے وہ علاج کرتا ہے۔ پس دوا آلہ مفارقتہ ہے، طبیب اس میں ایک ایسی قوت پیدا کرتا ہے جس کے ذریعے مریض کے بدن کو صحت حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ قوت اس میں پیدا ہوتی ہے تو اس وقت وہ اس کو مریض کے جسم میں داخل کر دیتا ہے جس سے مریض کی طبیعت صحت کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے، خواہ وہ طبیب جس نے دوا ڈالی غائب ہو جائے یا مر جائے۔

یہی حالت منی کی ہے۔ آلہ جراحی اپنا عمل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ ایک ماہر طبیب کے ہاتھ میں نہ ہو جو اس کو استعمال کر رہا ہے، اس طرح آلہ جراحی سے زیادہ ماہر طبیب کا ہاتھ کام کرتا ہے لیکن دوا اس قوت کے لحاظ سے اپنا عمل کرتی ہے جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اس کے عمل میں طبیب کی مہارت مطلقاً درکار نہیں۔ اسی طرح منی بھی قوت مولدہ ذکر یہ کا لامفارقتہ ہے اور ظروف منی اور انشبین وغیرہ تولید کے ایسے آلات ہیں جو بدن سے مل جاتے ہیں۔

پس ان رگوں کی حیثیت جن کے ذریعے منی کی تولید ہوتی ہے اس قوت ریشہ کے مقابل میں جو قلب میں پائی جاتی ہے، طبیب کے ہاتھ کی سی ہے جس کے ذریعے وہ دوا تیار کرتا ہے اور اس دوا میں ایسی قوت رکھتا ہے جو مریض کے جسم کو

صحت کی طرف لے جاتی ہے۔ اسی طرح وہ رگیں جنہیں قلب بالبطبع استعمال کرتا ہے، ایسے آلات ہیں جن کے ذریعے منی میں ایک قوت پیدا ہوتی ہے جو رحم کے خون کو کسی حیوانی صورت کی تخلیق کی جانب حرکت دیتی ہے۔

جب خون منی سے ایسی قوت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرنے لگتا ہے تو پہلے اس چیز کی تکوین ہوتی ہے جس کو قلب کہتے ہیں۔ اس کے بعد دوسرے اعضا اور ان قوتوں کی تکوین ہوتی ہے جو قلب میں پائی جاتی ہیں۔ اگر قلب میں قوت غازیہ کے ساتھ ایسی قوت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے مادہ تیار ہو جائے تو اس سے مادہ کے اعضا بنتے ہیں، اور اگر قلب میں وہ قوت پیدا ہو جائے جو صورت عطا کرتی ہے تو نرا اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ پس ان اعضا سے جو نہر کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، ایسی شکل پیدا ہوتی ہے جو نہر رکھتا ہے، اور ان اعضا سے جو مادہ کے لیے پیدا کیے گئے ہیں باقی تمام قوائے نفسانیہ پیدا ہوتے ہیں جو مادہ میں ہوتے ہیں۔ نر اور مادہ کی یہ دونوں قوتیں بیحد ذکورۃ اور انوثۃ انسان میں جدا جدا پائی جاتی ہیں لیکن اکثر نباتات میں یہ ایک ہی فرد میں ہوتی ہیں، مثلاً اکثر ایسے نباتات جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں، ان میں ایک مادہ ہوتا ہے جس سے وہ پیدا ہوتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی انہیں ایک اور قوت بھی عطا کی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرتے ہیں۔ کیونکہ تخم میں صورت کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے، اور ایک ایسی قوت بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے۔ وہ قوت جس نے اس کو صورت کے قبول کرنے کی استعداد دی وہ قوت انوثۃ ہے۔ اور وہ قوت جس نے اس کو وہ مبداء عطا کیا جس کی وجہ سے وہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے قوت ذکورۃ ہے۔ حیوانات میں بھی اس قسم کے مابور پائے جاتے ہیں، اور ایسے جانور بھی ہوتے ہیں جن کی قوت انوثۃ تو رو بہ ترقی ہوتی ہے لیکن قوت ذکورۃ ناقص ہوتی ہے اور اپنا عمل ایک خاص حد تک کرتی ہے۔ اس کے بعد وہ ترقی کرتی ہے لیکن کسی خارجی قوت کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کی حالت اس حیوان کی سما ہے جو موائی انڈے دیتا ہے، یا ان مچھلیوں کے مانند ہے جو انڈے دیتی ہیں اور انہیں محفوظ رکھتی ہیں،



اس کے بعد ان کے نرآتے ہیں اور ان پر اپنی رطوبت ڈالتے ہیں جس طرح جس اندے پر رطوبت پڑ جائے اس سے تو حیوان پیدا ہوتا ہے اور جس پر نہ پڑے وہ گندہ ہو جاتا ہے لیکن انسان کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس میں یہ دونوں قوتیں دو افراد میں تقسیم حیثیت سے پائی جاتی ہیں اور ہر ایک کے خاص اعضا ہوتے ہیں جو مشہور ہیں۔ باقی اعضاء ان میں مشترک ہوتے ہیں۔ اسی طرح سوائے ان دو کے تمام انسانی قوتوں میں بھی اشتراک ہوتا ہے۔ البتہ امور مشترکہ میں مرد کے اعضا میں زیادہ حسرات پائی جاتی ہے اور اس میں حرکت و تحریک کی قوت زیادہ ہوتی ہے اور ایسے عوارض انسانی بھی جو قوت کی طرف مائل ہوتے ہیں جیسے غضب اور درشتی عورت میں نسبت مرد کے کمزور ہوتے ہیں۔

ایسے عوارض جو ضعف کی طرف مائل ہوتے ہیں جیسے رافت و رحم عورت میں زیادہ قوی ہوتے ہیں اس کے ساتھ یہ نامکن نہیں کہ مردوں میں ایسے عوارض پیدا ہو جائیں جو عورتوں سے مشابہ ہوں اور عورتوں میں ایسے عوارض جو مردوں سے مشابہ ہوں۔ ہر حال ان خصوصیات کے اعتبار سے انسان میں مرد اور عورت کا امتیاز ہو سکتا ہے۔ لیکن قوت حارہ، تنغیلہ اور ناطقہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا۔ خارجی اشیاء سے مختلف محسوسات کے ارتسامات حاصل ہوتے ہیں جو قوائے حارہ رئیسہ سے حواس خمسہ میں مد رک ہوتے ہیں اور ان محسوسات کے ذریعے قوائے تنغیلہ میں تنغیلات کا ارتسام ہوتا ہے جہاں وہ حواس کے اور اکات کے غائب ہونے کے بعد بھی محسوس ہوتے ہیں اس کیلئے ان تنغیلات کا حکم گمانہ و بعض کو بعض سے مخلوفا کرتا ہے جس سے بے انتہا مرکبات بنتے ہیں، بعض ان میں سے صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔



# ابن سینا

۳۷۰ تا ۴۲۸ھ

حالات زندگی

ابن سینا کا نام ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا ہے، اور لقب شیخ الرئیس۔ عرب کے مشہور اطباء اور اکابر فلاسفہ سے ہے۔ وہ غلارسی الاصل تھا اور اس نے ماوراء النہر کے ولایت میں نشوونما پایا۔ اس کا باپ بلخ کا باشندہ تھا، اس کو نوح بن منصور کے عہد میں رجو کہ سامانی خاندان کے امروئے تھا، بنجارا میں ایک اعلیٰ عہدہ عطا کیا گیا اور خرمیان کا (جو بنجارا کا ایک خاص شہر تھا) والی مقرر ہوا۔ علی کے والد عبداللہ نے افشنا کی ایک عورت سے عقد کیا۔ افشنا خرمیان کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ اس عورت کے بطن سے ماہ صفر ۳۷۰ھ مطابق اگست ۹۸۱ء میں علی پیدا ہوا۔ اس کی ولادت کے چند سال بعد اس کے باپ نے بخارا میں سکونت اختیار کر لی، اور اس کی تربیت میں مشغول ہوا۔

اپنی تعلیم فقہیت کے متعلق ابن سینا کا بیان ہے کہ اس نے دس برس میں قرآن شریف حفظ کر لیا اور علوم دینیہ و شریعت کاملہ کے مباحثات اور علم نجوم کے اہم حصے سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ لوگ اس کے حافظے اور غیر موتی ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ اس کے والد نے اپنے

مکان میں ایک عالم عبداللہ بن ابی کبیر کو بطور ہمان رکھا تھا اور اپنے بچے کی تربیت اس کے ذمے کی تھی۔ رفتہ رفتہ شاگرد نے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی۔ چنانچہ علی خود ہی درس کا مطالعہ کرنے لگا اور ریاضیات و طبیعیات و منطق و ماوراء الطبیعیات کے اوق سال پر غور و غوض کرنے میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد ایک مسیحی استاد یسعی بن یسعی نامی سے فن طب کی تکمیل کی جانب توجہ کی۔

ابن سینا ابھی سولہویں سترہویں برس ہی میں تھا کہ اس کی طبی قابلیت کی وجہ سے اس کی شہرت مشرق و مغرب میں پھیل گئی۔ چنانچہ نوح بن مقہور امیر بخارا نے ایک ایسے مریض کے معالجے کے لئے اس کو طلب کیا جس سے وہ واقف تھا اور جہاں دوسرے تمام اطباء کی تدبیریں بے اثر رہ گئی تھیں۔ ابن سینا نے اس کا علاج کیا جس سے اس کو صحت حاصل ہو گئی۔ امیر ابن سینا سے بہت خوش ہوا اور اس پر اپنے دامان کرم کو پھیلا دیا اور اس کو بے شمار نعمتوں سے فیض یاب کیا۔ اور اپنی کتابوں کی پیشینہا ذخیرہ اس کے سامنے رکھوا دیے جس کی وجہ سے علی بن یسعی طبیب کو اپنے خواہش مطالعہ کی تکمیل کا بہت اچھا موقع مل گیا اس کے سامنے علمی جدوجہد کے لئے ایک وسیع میدان تھا اور وہ ان خوشگوار چیزوں سے اپنی خواہش کے مطابق سیراب ہو رہا تھا۔

لیکن اتفاق سے کتابوں کا یہ ذخیرہ جل گیا۔ اس کے جلنے کا الزام ابن سینا پر لگایا گیا۔ خیال یہ کیا گیا کہ اس نے جس قدر بھی حکمت کا ذخیرہ حاصل کیا تھا اس کو اپنی حد تک رکھنا چاہتا تھا، تاکہ دوسرے اس سے منتفع نہ ہو سکیں۔

اس واقعہ کے تھوڑے ہی عرصہ بعد رجب ۳۵۰ھ میں امیر نوح نے وفات پائی اور اس کے مرنے کے ساتھ ہی اس کے خاندان کا زوال شروع ہوا۔ علی بن یسعی برس کا تھا کہ اس کے والد نے انتقال کیا۔ اس نے علی کو حکومت کے بعض عہدوں پر مقرر کر دیا تھا۔ لیکن جب ان کا دربار سے علی کو فراغت حاصل ہوئی تو وہ بعض کتابوں اور رسالوں کی تالیف میں مشغول ہو گیا۔ جن کی تدوین کی فرمائش کا برنہبر میں سے اس کے ایک نخلص دوست نے کی تھی۔ جب اس کے والد کو مصیبتوں نے آگھیرا تو علی کے لئے بخارا میں رہنا دشوار ہو گیا۔ اس لیے اس نے وہاں سے کوچ کیا اور جرجان، خوارزم، خراسان، دغستان، دجو بحر قزین کے قریب

ایک شہر ہے) میں سکونت پذیر رہا۔ ان مقامات میں اس پر ایک مزمین بیماری کا حملہ ہوا۔ اس کے بعد وہ جرجان لوٹا جہاں ایک رفیع المرتبہ شخص ابو محمد شیرازی نامی سے اس کی شناسائی ہوئی اس نے علی کے لیے ایک مکان فراہم کر دیا، جہاں اس کو طلباء کی تدریس کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ یہیں پر اس نے اپنی کتاب "قانون طب" کی ابتدا کی۔ یہ اس کی وہ اہم تالیف ہے جس نے اس کے نام کو حیات جاوید عطا کی۔ اور یورپ میں اس کی بہت بڑی شہرت کا باعث ہوئی۔ قانون ابن سینا اس وقت تمام علوم طبیہ کی اساس اور تمام اہل طب کی رہنما ہے جس کی نظیر صدیوں تک ملنی مشکل ہے۔

سیاسی کشمکش نے ابن سینا کو ترک وطن پر مجبور کیا جس کی وجہ سے اس کو اپنے کاروبار چھوڑنے پڑے اور اس کے علمی مشاغل میں بھی خلل واقع ہوا۔ کچھ دنوں بعد شمس الدولہ امیر ہمان نے اس کو اپنا وزیر بنالیا۔ لیکن ابن سینا کی وزارت سے سیاسی ناراض تھے۔ انھوں نے اس کو قید کر دیا اور اس کے قتل کا مطالبہ کیا۔ سپاہیوں کی اس حرکت سے شمس الدولہ غضب آلود ہوا اور ابن سینا کو بڑی مشکل سے ان کے ہاتھوں سے بچا سکا۔ اس کے بعد ابن سینا ایک عرصے تک عامۃ الناس کی فطروں سے چھپا رہا۔ لیکن جب امیر کے آنتوں میں بیماری پیدا ہوئی تو اس وقت پھر اس کے دربار میں داخل ہو گیا اور کتاب شفا کے کچھ حصے کی تدوین شروع کی۔

ابن سینا ہر شام اپنے شاگردوں کو ملنے اور طب کا درس دیا کرتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کو اچھے کھانوں اور ہم مذاقوں کی صحبت مرغوب تھی۔ ہر شب درس کے اختتام کے بعد وہ گویوں کو طلب کرتا اور ہر موزوں طریقے سے ان کی امداد کرتا تھا اور اس طرح رات کا ایک حصہ اپنے شاگردوں اور احباب میں گزار دیتا تھا۔ جب شمس الدولہ نے انتقال کیا اور اس کا بیٹا والی ہوا تو اس نے ابن سینا کے

حال پر نظر التفات نہیں کی اور اس سے روگردانی شروع کی جس کی وجہ سے شیخ الرئیس کو اس سے ایک عناد پیدا ہو گیا اور اس نے درپردہ اس کے دشمن اور حریف علاؤ الدولہ امیر صفہان سے خط و کتابت شروع کی لیکن یہ واقعہ طشت از باہم ہو گیا اور آں کو اس فعل کی پاداش میں قلعہ میں نظر بند کر دیا گیا۔ کئی برس کے بعد وہ

اصفہان کی جانب بھاگ نکلا جہاں علاؤ الدول نے اس کو بہت کچھ سرفراز کیا اور اکثر بڑی بڑی جنگوں اور سفروں میں اس کو اپنے ساتھ رکھتا لیکن سفر کی ان مشقتوں نے اس کے قوی کو مضعف کر دیا۔ اور اس کے ضعف میں جو پہلے ہی سے اس کی افراط عمل اور لہو و لعب کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا مزید اضافہ ہوا۔ چنانچہ اس کی آنٹوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا۔ اس کے لیے اس نے ایک سریع الاثر تیز ذوا استعمال کی جس سے یہ مرض اور بڑھ گیا۔ ایک جنگ میں جس میں ابن سبیا علاؤ الدین کے ساتھ ہمدان کی طرف گیا تھا اس کی تکلیف اتہا کو پہنچ گئی جب اس نے دیکھا کہ موت قریب ہے تو ہسکا رب العالمین میں توبہ نصوص تھی اور اپنے قیمتی مال و متاع کو خیرات کر دیا اور بالکل عبادت میں مشغول ہو کر تعارض الہی کی نیاری کر گئے۔ رمضان ۷۸۱ ھ میں اس نے وفات پائی اس وقت اس کی عمر ۷۵ برس کی تھی۔ اس کے شاگرد جر جانی نے اس کی سوانح حیات لکھی ہے جو یورپ میں ”جو ر جروس“ کے نام سے مشہور ہے اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں بھی کیا گیا جو یورپ میں شیخ الرئیس کی متعدد تالیفات کی اشاعت کا سبب ہوا۔

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے تھا کیونکہ اس نے باوجود اپنے خدمات کی ذمہ داریوں، دور دراز مقامات کی سیر و سیاحت، لڑائیوں کی کشمکش اور خانگی نزاعات کی پریشانیوں کے کثیر التعداد مفید کتابیں لکھیں جو اس کی عظمت کو قائم رکھنے کے لئے بہت کافی ہیں اور جن کی وجہ سے اس کا اکابر حکمائے مشرق میں شمار ہوتا ہے، اس نے تنو سے زیادہ کتابیں لکھی ہیں اگرچہ کمال اور پختگی کے لحاظ سے ان میں یکسانی نہیں ہے تاہم ان میں سے اس کی فضیلت اور اپنے زمانے کے تمام علوم سے واقفیت اور پریشان حالی میں بھی عمل کی جانب میلان کا پتہ چلتا ہے اس کی اہم تالیفات آج تک محفوظ ہیں۔ اور اکثر اس کی ضخیم کتابوں جیسے قانون اور شفا کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا، اور کئی مرتبہ طبع ہوئیں۔ اس مختصر خاکے میں ہم شفا اور تجددہ کا کسی قدر تفصیلی بیان کریں گے۔

کتاب الشفا، مختلف علوم کا مخزن اور دائرۃ المعارف ہے، اس کی اٹھارہ جلدیں ہیں۔ اس کا ایک کال نسخہ جامعہ اکسفرڈ میں ملتا ہے اور نجدہ، شمار کا

خلاصہ ہے جس کو ابن سینا نے اپنے بعض احباب کی خوشنودی کی خاطر کھاتھا اصل عربی نسخہ قانون کے بعد ۱۵۹۳ء میں بتمام روماً طبع ہوا۔ اس کی تین نقیہیں ہیں۔ ۱۔ منطق ۲۔ طبیعیات ۳۔ ماوراء الطبیعیات۔ لیکن اس میں وہ خاص فصل جو ریاضی سے متعلق ہے اور جس کا اشارہ مولف نے کتاب کے دیباچہ میں کیا ہے (اور جس کا تذکرہ وہ طبیعیات اور ماوراء الطبیعیات کے درمیان ضروری سمجھتا ہے) مفقود ہے یہ دونوں کتابیں کامل طور پر اور علیحدہ علیحدہ کئی مرتبہ الاطینی زبان میں طبع ہوئیں جن سے ایک مجموعہ ۱۴۹۵ء میں بند قیہ میں طبع ہوا ہے اور یہ ذیل کی فصلوں پر مشتمل ہے۔

۵۶

- ۱۔ منطق
- ۲۔ طبیعیات (جو کتاب الشفا سے متنبس ہے)۔
- ۳۔ السما والاعالم۔
- ۴۔ روح۔
- ۵۔ حیات حیوانی۔
- ۶۔ عقل
- ۷۔ عقل کے متعلق فارابی کا فلسفہ۔
- ۸۔ فلسفہ اوئی۔

ابن سینا کی منطق کی کتاب ”نافیہ“ کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا ۱۶۵۶ء میں پیرس میں اس کی اشاعت ہوئی۔ اسی طرح علامہ شمولہ نے ابن سینا کی منطق کا خلاصہ ”مجموعہ فلسفہ عربیہ“ کے نام سے شائع کیا ہے۔ ابن سینا کا فلسفہ ارسطو کے متبعین میں کسی کے فلسفے سے کم نہیں، گو ہم اس کے اور نظریوں سے قطع نظر بھی کہیں جو یونانی فلسفی ارسطو کی مبادیات کے علاوہ اس کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں جس میں اس نے کوئی بات فلاسفہ عرب کے لیے نہیں رکھ چھوڑی۔

ابن طفیل نے اپنی کتاب ”حی ابن یقظان“ میں لکھا ہے کہ ابن سینا نے شفا کی ابتدا میں اس امر کی صراحت کی ہے کہ ”اس تصنیف میں اس کے اصلی خیالات کا پتہ نہیں چل سکتا اور جو شخص ان سے واقف ہونا چاہتا ہے انہیں کتاب حکمت مشرقیہ“ تلاش کرے۔ یہ کتاب میں دستیاب نہیں ہو سکی۔ لیکن جن لوگوں نے اس کا

مطالعہ کیا ہے ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا موضوع مشرقی طریقہ پر وحدۃ الوجود کے اصول کی تعلیم ہے۔ لہذا اس وقت ہمیں اس کی دوسری کتابوں پر اکتفا کرنا چاہئے جس میں وہ کبھی تو استتلال فکری کا اظہار کرتا ہے اور کبھی مقلد ناقص کا انداز اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ وہ ابن سینا نے اعتراف کیا ہے کہ اس نے منطق میں اکثر فارابی کی تالیفات پر اعتماد کیا ہے۔ جو شخص ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کرے اس کو اس کی تالیفات میں ایک مضبوط رابطہ نظر آئے گا اور وہ فیض کے اس میلان کو بھی دیکھے گا جس کا اس نے علوم فلسفہ کی ترقی و ترتیب میں شدت کے ساتھ اظہار کیا ہے اور ان کو ایک سلسلے میں اجس کے بغیر گزریں، منسلک کرنے کی کوشش کی ہے (ملاحظہ ہو کتاب المل والنحل، از شہرستان فی نسخہ عربی صفحہ ۴۸ تا ۴۹)۔

’شفا‘ میں علوم کی تین قسمیں کی گئی ہیں :-

۱۔ اعلیٰ علوم، جن کو مادے سے کوئی تعلق نہیں اور وہ حکمت اولیٰ یا ماوراء الطبیعیات ہیں۔

۲۔ علوم دنیا جو مادے کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ طبعیات اور اس کے تابع علوم ہیں۔ یعنی وہ علوم جو ان اشیاء کے ساتھ مخصوص ہیں جن کی ظاہری حیثیت مادی ہے یا اس سے متفرع ہے۔

۳۔ علوم وسطیٰ وہ علوم ہیں جن کا تعلق کچھ ماوراء الطبیعیات سے ہے اور کچھ مادے سے اور وہ ریاضیات ہیں۔ ابن سینا نے ان کو علوم وسطیٰ میں اس لیے شمار کیا ہے کہ وہ بین بین ہیں۔ مثلاً علم حساب ایسی چیزوں سے مخصوص ہے جن میں مادے سے طبعاً کوئی تعلق نہیں۔ لیکن نقصائے حال کے لحاظ سے اس سے ایک گونہ انصال ضرور ہے۔ اور علم ہندسہ ایسے موجودات کے ساتھ مخصوص ہے جن کا تخیل بغیر مادی اتصال کے ممکن ہے باوجود اس امر کے کہ ان کا جس میں کوئی وجود نہیں۔ تاہم بغیر مادی اشیاء کے ان کا قوام ممکن نہیں۔

البتہ موسیقی فنون آلات اور علوم بصری کو مادے سے قریبی تعلق ہے۔ اور ان میں جو طبعیات سے زیادہ قریب ہیں اتنی ہی ان کو وقعت حاصل ہے۔ بعض وقت علوم غلط ملط ہو جاتے ہیں۔ ان کی علیحدگی ناممکن ہو جاتی ہے،

جیسے علم فلک کی حالت ہے کیونکہ وہ علم ریاضی ہے لیکن علم طبیعی کے اعلیٰ طبقے سے مخصوص ہے۔

اس تقسیم سے بخوبی واضح ہو سکتا ہے کہ ابن سینا نے ارسطو کی کتابوں سے کس قدر انتفاع کیا ہے۔ اور جو شخص ابن سینا کی تالیفات پر نظر غائر ڈالے وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ علم کی تحقیق اور توضیح میں شاگرد استاد پر سبقت لے گیا، کیونکہ ارسطو نے فلسفہ نظری کی تین قسمیں کی ہیں: ۱۔ ریاضیات - ۲۔ طبیعیات - ۳۔ علم لاہوت۔ اس لحاظ سے اس نے ریاضیات کو فلسفے کی ایک شاخ قرار دی ہے اور ریاضیات سے ایسے فنون منسوب کئے ہیں جن کی بحث ماوراء المادہ میں ہوتی ہے (یعنی وہ جو متحرک نہ ہوں اور مادے سے منزہ ہوں) اس کے بعد دوسرے علوم کا ذکر کیا ہے جیسے علم فلک، علم نبات، فن السیاح، اور ان کو طبیعیات سے منسوب کیا ہے۔ تاہم اس کی تقسیم اس وضاحت اور تحقیق کے درجے کو نہیں پہنچی جیسی کہ ابن سینا کی تقسیم۔ (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیعیات از ارسطو کتاب ششم فصل اول اور طبیعیات از ارسطو کتاب دوم فصل دوم) لیکن وہ تفصیل تو توضیح جس کی بنا پر ابن سینا کو نیاز حاصل ہے صرف علوم کی تقسیم تک محدود نہیں بلکہ وہ مختلف فلسفیانہ نظریوں کو شامل ہے۔ ابن سینا نے اپنے پیشرو کی طرح وجود کے نظریے میں ممکن اور ضروری سے بحث کی ہے۔ اس کے بعد اپنے چند خالص نیالات کا اظہار کیا ہے جن سے ہم مطلع ہونا ضروری ہے۔ اس نے موجودات کی تین قسمیں قرار دی ہیں: ایک وہ جو ممکن ہے اور اس قسم میں تمام اشیاء داخل ہیں جو پیدا ہوتی ہیں۔ اور فنا ہو جاتی ہیں۔ دوسری قسم میں وہ اشیاء داخل ہیں جو بذاتہ ممکن ہیں، لیکن ایک خارجی سبب کی وجہ سے ان میں وجوب پایا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر وہ موجود جس میں فنا و بقا کی قابلیت ہے۔ (جیسے دائرہ اور فلک) اور وہ عقول جو بذاتہ ممکن ہیں اور بغیر سبب اول کے ان میں وجوب نہیں آسکتا یہ تمام دوسری قسم میں داخل ہیں۔ تیسری قسم اس برتر مہی تک محدود ہے جو واجب بذاتہ ہے اور جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔ ابن سینا نے صرف اس مہی میں وجود، وحدت اور روح کے اتحاد کو تسلیم کیا ہے اور دوسری قسموں میں وحدت اور وجود و حادث ہیں جو اشیاء کی روح پر عارض ہونے اور ان کے ساتھ متصل ہو جاتے ہیں۔



اس تقسیم پر ابن رشد نے اپنی تالیفات میں مختلف جگہ اعتراضات کئے ہیں اور اس کی تردید بھی کی ہے اور اس کے لیے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا صرف ایک عبرانی نسخہ پیرس کے قومی کتب خانہ میں پایا جاتا ہے۔ ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ جس چیز میں کسی خارجی سبب سے وجوب پایا جائے، جب تک وہ خارجی سبب فنا نہ ہو وہ بذاتہ ممکن نہیں ہو سکتی، لیکن جیسا کہ ابن سینا نے فرض کیا ہے یہ امر محال ہے کیونکہ سبب اول واجب الوجود ہے یہ کسی طرح محل فنا نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ابن رشد نے نہایت شدت کے ساتھ ابن سینا کے اس نظریے پر اعتراض کیا ہے کہ وجود اور وحدت صرف عوارض ہیں جو اشیاء کی حقیقت کو لاحق ہوتے ہیں۔

ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابن سینا نے وحدت عددی اور وحدت مطلقہ میں خطا ملط کر دیا ہے (حالانکہ وحدت عددی وحدت مطلقہ پر عارض ہوتی ہے) وحدت مطلقہ اور روح ابتداء دونوں ایک ہیں اس روح سے وہ جدا نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ ابن سینا اس مسئلے میں متکلمین کا مہنوا ہے کیونکہ وہ تمام کائنات ارضی کو ممکنات کے دائرہ میں شمار کرتے ہیں اور اس کو قابل تغیر قرار دیتے ہیں ابن سینا کو ان پر اس طرح نفوق حاصل ہے کہ اس نے ممکن اور واجب میں فرق بتلایا اور ایک روحی (مہیولانی) وجود کو ثابت کیا۔

ابن رشد نے ابن سینا کی تقسیم کی غلطیاں واضح کرنے کے بعد اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ”اس زمانے میں ہم ابن سینا کے اکثر متبعین کو دیکھتے ہیں جو ان کے خیالات کی اس طرح توضیح کرنا چاہتے ہیں کہ اس پر عائد کردہ اعتراضات رفع ہو گئیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن سینا کسی ایسے مادے کے وجود کا قائل نہیں جو مستقل طور پر پایا جاتا ہے اور یہ اس کے خیال کے مطابق، ابن سینا کی ان تشریحات سے متزعزع ہوتا ہے جو اس نے مختلف مواقع پر واجب الوجود کی بحث میں پیش کی ہیں سہی اس کے اس فلسفے کی بنیاد ہے جو اس کی کتاب ”حکمت مشرقیہ“ کی روح روان ہے۔ ابن سینا نے اس نام کا اطلاق اس لئے کیا ہے کہ اس نے اس کو ان مشرقی فلاسفہ سے مائل کیا تھا جو خدا اور دواثر سماوی را فلک (میں وحدت قائم کرتے ہیں۔ یہ رائے ابن سینا کی رائے سے مطابقت رکھتی ہے۔“

لیکن اس مشرقی وحدت وجود کے عقیدے نے ابن سینا کی ان کتابوں پر جن کا تعلق فلسفۂ مشائیہ سے ہے کوئی اثر نہیں چھوڑا اور اس دسلے میں یہی ہمارے بحث کی نایت ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے ابن سینا عظیم کا ہم نوا ہے لیکن فلاسفہ کے ساتھ اس کو عالم کے ازلی ہونے میں کوئی شک نہیں جو اللہ کی ازلیت سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کی ازلیت کا ایک خاص سبب ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہے (اور یہ سبب زمانے میں واقع نہیں ہوتا) اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ازلی الوجود ہے۔

ابن سینا اور دوسرے فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ سبب اول سے براہ رست (وحدت مطلقہ ہونے کی وجہ سے) صرف واحد اثر پیدا ہو سکتا ہے۔ اور اس کے لیے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ واجب الوجود بذاتہ اپنی تمام صفات کے لحاظ سے واحد ہے تو اس سے ایک شے سے زیادہ کا صدور نہیں ہو سکتا کیوں کہ حقیقت میں اگر دو مختلف چیزیں اس سے صادر ہوں تو ان کا صدور مختلف جہتوں سے ہوگا جو اس کی ذات میں پائی جائیں گی۔ جب یہ دونوں جہت اس کی روح میں موجود ہوں تو لامحالہ ان کی روح یعنی ذات قابل انقسام ہوگی۔ لیکن ہم نے اس سے قبل اس کا محال ہونا ثابت کر دیا ہے (ملاحظہ ہو "ادراۃ الطبیعیات" از ابن سینا کتاب نہم فصل چہارم شہرستانی صفحہ ۸۳۰۔ عزالی "مقاصد الفلاسفہ")۔

ہم کہتے ہیں کہ جب ابن سینا کا یہ قول صحیح ہے کہ واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے تو یہ سارا عالم صرف ایک ذات خداوندی سے جو کہ متعدد کائنات کا مجموعہ ہے کس طرح صادر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ابن سینا نے یہ دیا ہے کہ دو ایسی حرکت خداے تعالیٰ سے بلا واسطہ صادر نہیں ہوتی اور مشائیین کی یہ رائے تو سب کو معلوم ہے کہ علت العلل کا اثر اس کو ان ارضی میں ایک حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے مادے کی تشکیل ہوتی ہے۔ خداے تعالیٰ سے بلا واسطہ صرف عقل اول کا صدور ہوتا ہے یعنی اس دائرہ محیط کی عقل کا وجود دائرہ ثانیہ کی حرکت کا سبب ہے اور یہ دائرہ محیط اگرچہ فرد واحد سے صادر ہوتا ہے لیکن خود مرکب ہے کیونکہ اپنی عقل کے لحاظ سے اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ عقل اول

اور دائرہ بالذات، ابن رشد کہتا ہے کہ خود شناسی کی رائے میں غلطی واقع ہوتی ہے کیونکہ اگر عاقل و معقول عقل انسانی میں دونوں ایک ہیں تو غیر مادی عقول میں وہ بدیہی و اولیٰ ایک ہوں گی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ یہ حقیقت میں، ارسطو کا عقیدہ نہیں ہے اس کو فارابی اور ابن سینا نے بعض قدیم حکما سے لیا ہے جن کا خیال ہے کہ خیر و شر بالخصص اور اضداد عام طور پر ایک ہی سبب سے صادر نہیں ہوتے۔

جب ہم اس مفروضے کی تعمیم کریں تو ہم ایک مفروضہ قاعدے پہ پہنچتے ہیں، وہ یہ کہ ایک محیط اور مفروضہ سبب سے بلا واسطہ صرف مفروضہ اثر ہی کا صدور ہو سکتا ہے۔ ابن رشد کا بیان ہے کہ اس رائے کو ارسطو سے منسوب کرنے میں غلطی کی گئی اور یہ ارسطو کے اس قول میں وحدت کے معنی کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہے جہاں اس نے کائنات کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ ایک وحدت ہے یا مجموعہ حیات ہے جو سبب اول مفروضہ سے صادر ہوتی ہے۔

میمونید جو ابن سینا کے تمام نظریوں کو معلم ارسطو کے خیالات کے مطابق قرار دیتا ہے اس مفروضے کو کسی دوسرے کی جانب منسوب کرنے میں مطلقاً پس و پیش نہیں کرتا (ملاحظہ ہو کتاب "مرشد الیہ ان" تالیف میمونید قسم ثانی باب اول اور یہ غلطی مسیحی بد اس میں قرون وسطیٰ کے دوران میں رائج ہوتی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ برت اعظم نے اس مفروضے کو ارسطو اور اس کے شاگردوں اور تعلیم میں اس کے دوسرے متبعین (بجز ایک حکیم کے جس کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک وحدت بسیط سے دو اشیا، کا صدور ہو سکتا ہے اور وہ مادہ عام اور شکل عام ہیں) سے منسوب کیا ہے۔

اور فلاسفہ کے مانند ابن سینا عام موجودات پر خداے تعالیٰ کے علی احاطے کا قائل ہے نہ کہ خاص اشیا پر اور نہ ان حوادث پر جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں۔ اور جزئیات کے علم کو دوائر کے نفوس کی جانب منسوب کرتا ہے اور انہی نفوس کی وساطت سے خدا کے تعالیٰ کا علم موجودات ارضی سے متعلق ہوتا ہے۔ ابن سینا کے مفروضے کے مطابق دوائر کے نفوس میں قوت تحیل پائی جاتی ہے جس کے ذریعہ ان کو غیر محدود اشیا کا علم ہوتا ہے کیونکہ ابن سینا کو سوائے اس کے گریز نہیں کہ ان حوادث کے علم کو جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں اور اشیا و مفروضہ کے علم کو یا تو

عقول و دوائر سے منسوب کرے یا تمس الہی سے۔ اور ان خاص اشیائے ارضیہ کا جو مفرد ہیں، اپنی علت قریبہ کی جانب رد عمل ہوتا ہے۔ اور اس کی صورتیں دو اور میں تدبیر سجا نغوذ کرتی جاتی ہیں اور ایک شے سے دوسری۔ نئے اور ایک علت سے دوسری علت کا اتصال ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ تمام سبب اول سے متصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ابن رشد نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ مفروضہ صرف ابن سینا کے ساتھ مخصوص ہے۔ چنانچہ اس نے اس کی تردید بھی کی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ خیال حواس سے متصل ہے اور ان کا متحد علیہ ہے۔ جس طرح حواس کی نسبت اجرام سماویہ سے ممکن نہیں اسی طرح خیال کو ان سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اور اک کو اجرام سماوی کی جانب منسوب کرنا درست ہے۔ اور اس اور اک کی نوعیت اس ماہر فن کی اور اک کی طرح ہے جو کسی تالیف یا صورت یا عمارت یا مجسمے کو اپنے ذہن میں پیدا کرتا ہے قبل اس کے کہ انہیں حیز فکر سے حیث وجود میں لے آئے۔

لیکن اس اور اک اور خیال سے اس کو امر مقصود کا ایک عام اور نوعی علم حاصل ہوتا ہے، نہ کہ تفصیلی۔ اس لیے اگر ہم یہ فرض کریں کہ اجرام سماوی کا ایک خیال ہوتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ اس خیال کو خاص عرضی موجودات سے بھی تعلق ہو دینا۔ مثلاً اول اور توضیحوں سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ ابن سینا نے اپنے اس مفروضے سے سبب اول اور موجودات عرضی میں ایک قربت پیدا کرنی چاہی تھی اور اس تقریب کے لیے اس نے پلے در پلے ملحقہ ایجاد کیے جن کی وساطت سے قوت مجرورہ اور تمام مادی موجودات میں اتصال پیدا ہو جائے۔ اور یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ابن سینا نے مختلف مواقع پر ارسطو کے خیالات کی اتباع سے گریز کیا ہے، اور ابن رشد نے اس کے برعکس صرف ارسطو کے فلسفے کی قوت کو ثابت کیا اور اسی کے خیالات اور اس کے مبادی کی تائید اور اس کے افکار کی تحقیق میں لگا رہا، اس لیے اس نے ابن سینا کے خاص نظریوں کو کچھ اہمیت نہیں دی اور اکثر ان کی مخالفت ہی کی ہے۔ رلاحظہ ہو مرشد البحران جزو اول صفحہ ۲۳۱ ملحوظہ، تالیف یمونید، نظریہ نفس کی ابن سینا نے خاص توجہ کے ساتھ ترمیم کی ہے۔ پہلے تو اس نے کامل تحقیق کے ساتھ قواعد افعالی کے

متعلق ارسطو کی تقسیم او عقل موثر او عقل متاثر کے نظریہ کو نقل کیا ہے اس کے بعد ارسطو کے نظریوں پر اہم تہوں اور ملحوظات کا اضافہ کیا ہے۔ اس نے نفس بشری کے قوی کی جو فیا سی تقسیم کی ہے اس میں تمام حکماء عرب نے اس کی پیروی کی ہے اور ان کے نفس قدم پر قرون وسطی کے فلاسفہ مدرسن اور بعض حکماء جدید بھی چلے ہیں۔ مندرجہ ذیل وہ تقسیم قیاسی ہے جو ابن سینا نے پیش کی ہے:-

۱۔ خواص ظاہری یا حواس خمسہ۔

۲۔ خواص باطنی

۳۔ خواص محرکہ

۴۔ خواص عاقلہ۔

اور ہر خاصہ کی اس نے بہت سی ذیلی قسمیں کی ہیں۔ اس نے قوت و ہمت کا قسم ثنائی کی فصل ثالث میں ذکر کیا ہے جس کے ذریعے حیوان اپنا حکم نافذ کرتا ہے، جیسا کہ انسان قوت فکر یا نال کے ذریعے کیونکہ قوت و ہمت ہی کے ذریعے بکری کو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے چھوٹے بچوں کی نگہداشت کی ضرورت ہے اور ان کو جیڑیے کا خطرہ لگا ہوا ہے۔

۶۲

ابن سینا کے پیشرو فلاسفہ نے اس قوت اور قوت تخیل میں غلط طر کر دیا تھا ابن سینا کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے نفس کے خواص کا مقام دماغ کے تین حصوں کو قرار دیا ہے۔ نفس بشری عقل موثر کے تعلق کے بابت ابن سینا نے اپنی کوئی مستقل رائے پیش نہیں کی۔ عرب کے حکماء کی طرح اس نے بھی ان تمام چیزوں میں جن کا نفس بشری کو علم ہوتا ہے اس تعلق کے ایک کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لئے ابن سینا نے نفوس کو جدوجہد کرنے کی نصیحت کی ہے۔ لیکن اس نے ماؤے کے مغلوب کرنے اور اس کی آلائش سے نفوس کو پاک کرنے پر بہت زور دیا ہے۔ یہاں تک کہ نفس الہام الہی کے حاصل کرنے کے لئے ایک پاک صاف ظرف بن جائے (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیعۃ فصل نہم)۔ ابن سینا کہتا ہے "نفس عاقلہ کا حقیقی کمال منفی ہوتا ہے اور اس کی انتہائی غایت یہ ہے کہ وہ عالم عقل بن جائے جس میں تمام موجودات کی صورت اور ان کی ترتیب اور خیر عام جو کہ تمام اشیاء میں سرایت کیے ہوئے ہے (اور جو کائنات کا

قادر اولیٰ ہے) اور مواد روح مادی اور وہ نفوس جو اجسام سے وابستہ ہیں اور اجزاء عالمیہ اور ان کے خواص و کمالات تمام کے تمام اس میں شرح و بسط کے ساتھ موجود ہیں۔ اس طرح نفس مجموعی حیثیت سے عالم عقلی کے مائل ہو جائے اور اس کو کامل اشیا جیسے جمال تمام، خیر تمام اور مجد تمام کا عرفان ہو جائے اور ان سے متصل ہو جائے لیکن جب تک ہم اس عالم ارضیٰ اور ان اجسام میں مقید ہیں ہم اس سعادت سے واقف نہیں ہو سکتے کیونکہ ہم کو مختلف خواہشات گھیرے ہوئے ہیں اور جب تک کہ ہم خواہشات نفسانی اور گوناگون فتنوں سے نجات حاصل نہ کر لیں ہم اس سعادت کاملہ کے متعلق نہ بحث کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو یہ علم ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی تحصیل پر قادر ہیں۔ البتہ نفسانی آلائش سے پاک ہونے کی صورت میں ہم کو اپنے نفوس میں اس سعادت کا کچھ تخیل ہو سکتا ہے بشرطیکہ شکوک رفع ہو جائیں اور ہماری بصیرت روشن ہو جائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اس دنیا و مافیہا سے نجات حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ عالم عقلی سے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا تعلق پیدا نہ ہو جائے اس کا اشتیاق اس کو اپنی جانب نہ کھینچ لے، اور اس کے ماوراء پر توجہ کرنے سے نہ روکے اس قسم کی سعادت فضائل اور کمالات کے اکتساب بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔“

۶۳

دوسرے مقام پر ابن سینا کہتا ہے کہ ”بعض ایسے صاحب طبیعتہ پائیدہ اشخاص پائے جاتے ہیں جن کے نفوس طہارت اور عالم عقلی کے قوانین سے تعلق کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے ذریعے وہ الہام کو اخذ کرتے ہیں اور عقل موثر کی جانب سے مختلف حیثیتوں سے ان پر وحی ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ بعض ایسے بھی ہیں جن کو عقل موثر سے حاصل ہونے کے لیے درس دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بغیر واسطے کے ہر چیز کو جانتے ہیں۔ یہ اصحاب عقل مقدس ہیں اور یہ وہ عقل برزخ ہے جس سے ہر بشر کا فیض یاب ہونا ممکن نہیں (ملاحظہ ہو شہرستانی صفحہ ۲۸۴ نسخہ جزبی جزو ۲ صفحہ ۳۳۱ تا ۳۳۲ تحلیل طبیعات ابن سینا کا آخری حصہ)۔

کریں کے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اصحاب عقل سے اس کی مراد انبیاء کرام ہیں جو وحی ربانی سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ جب تک کہ اس کو اس بات کا اعتراف ہے کہ نفس بشری اور عقل اول میں ایک طبعی علاقہ پایا جاتا ہے اور

انسان کو عقل مکتب سے حاصل کرنے کی دائمی ضرورت نہیں اس وقت تک نبوت کا امکان اس کے قول سے لازم آتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ واضح ہو گا کہ شریعت سماوی اور اخلاقی قوانین نے ابن سینا کے مبادیات پر کافی احاطہ کیا ہے۔ وہ اپنی پاکیزہ زبان کے استعمال میں ایسے بے باک و نجیالات سے جو دین کے مخالف ہوں کو سوں دور ہے جن کا ابن رشد قابل ہے اور جن کی اس نے توضیح بھی کی ہے۔ عنقریب قارئین پر واضح ہو جائے گا کہ کس حد تک ابن رشد نے عقل کے مسئلے میں ابن سینا کی رائے کی اتباع کی ہے۔ ابن سینا نفس بشری کی وحدت کا قائل ہے جس کے لیے مادہ ہوتا تو ہے لیکن جسد سے ملحد۔ یہ مادہ اس کی ذات کا محافظ ہوتا ہے۔ لیکن مکان یا زمان سے متعلق نہیں۔ (ملاحظہ ہو مرتبہ حیران جزو ۱ ص ۳۳ م ملحوظ ۲)۔

علم فلسفہ کے ہر ایک شعبے میں ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے میں جدید نظریوں کا اضافہ کیا ہے لیکن شیخ الرئیس نے جس قدر بھی اضافہ کیا ہے اس سے ارسطو کے فلسفے میں مجموعی طور پر کوئی اہم اضافہ نہیں ہوا۔

تاہم ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کے نفاذ اور کو ایک اعلیٰ نظام اور مکمل کرنے کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اور جدید افلاطونی مذہب (نوفلاطونیت) کے ذریعے اس کا دائرہ وسیع کیا۔

بلاشبہ ابن سینا قرون وسطیٰ میں فلسفہ ارسطو کے اکابر اساتذہ سے ہے۔ اگرچہ اصول اسلام کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے اس سے بہت سی اخذات ہوئیں تاہم اس نے ارسطو کے فلسفے کے اصول میں جن کی دین حنیف کے ساتھ مطابقت رکھتی تھی ان کی نمایاں تغیر نہیں کیا۔ اور بلاشبہ امام غزالی نے اپنی کتاب "نہایت الفضائل" میں اس مقصد کی تحیل کی ہے۔

## ابن سینا پر ایک نظر

ہم نے اختصار کے ساتھ شیخ الرئیس کی زندگی کے جو عام حالات بیان کیے ہیں

ان سے اس کی حیات کا ایک سرسری خاکہ پیش نظر ہوتا ہے۔ جب کوئی مورخ ابن سینا کی نفسیات اور اس کے اخلاق کا یقینی علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو بہت کچھ پریشانیوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور جو عقل اس کے حالات سے واقف ہو اس پر ظاہر ہے کہ البتہ بوجہ جانی نے جس نے اس کے حالات نقل کیے ہیں) شیخ الرئیس کی زندگی کے محض ایک سطحی حصے پر روشنی ڈالی ہے لیکن میں غرضوں کے بعد محققانہ نظر ڈالنے سے اس کے کسی قدر تفصیلی حالات کا پتہ چلتا ہے۔ چند ایسے واقعات بھی ہیں جن سے ابن سینا کے اخلاق اور عقل پر ضمیمہ روشنی پڑتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ابن سینا نے ابتدائی عمر سے انحراف سے متعلق تھا۔ جوں جوں اس کی عمر میں ترقی ہوتی گئی اس کے انتقال میں بھی پھٹکی ہوتی گئی اور استقلال انسانی اخلاق کا ایک اعلیٰ جوہر ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے باپ اور بھائی اسماعیلیہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور وہ ان دونوں سے نفس اور عقل کے متعلق اس قسم کی باتیں سنا کرتا جن کو اس کے باپ اور بھائی تو پسند کرتے لیکن اس کی عقل ان کو قبول کرتی اور نہ اس کا نفس ان سے مطمئن ہوتا۔ اسی وجہ سے وہ ان باتوں سے افسوس کرتا۔ رائے کا یہ استقلال اور نفس کی مضبوطی اس کی فکر اور ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن بلاشبہ نفس کی مضبوطی اس کے عجب کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ اور عجب میں برائیاں بھی ہوتی ہیں، اور خوبیاں بھی۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا کے اس عجب سے اس کو بہت کچھ فائدہ ہوا، کیونکہ اس سے اس کے اخلاق میں ترقی ہوئی اور مقاصد میں بلندی پیدا ہوئی۔ اور عقل اعلیٰ سے قرب ہوا گیا۔ یہ امر مخفی نہیں کہ اس نے اپنے علمی تفوق اور وسعت کو ایسے الفاظ میں پیش کیا ہے جس سے نکتہ شکستہ ہے۔

اس کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ باطلع ذکی تھا اور تمام علوم و معارف پر عبور رکھتا تھا اور اس کو بغیر کسی ظاہری یا باطنی وقت کے آسانی کے ساتھ اعلیٰ افکار کے استنباط کی قدرت حاصل تھی۔ نحو یا اس کی عقل فلسفے کے لیے تخلیق کی گئی تھی۔



ہر قوم میں ایسے فہم گزرتے ہیں جو دورانِ بخت میں بہت تکلیف و مشقت اور دشواریوں کے بعد اہل حقیقت سے نہیں ملتا۔ لیکن ابن سینا اپنی دکاوت کے لحاظ سے چنانچہ زمانہ تھا ابن سینا کی اکاوت کا لہو اس کے ہم سن اور ہم استعداد افراد میں نمایاں ہونے سے بہت قبل ہو گیا تھا۔ ابن سینا نے اپنے دین و تعلیم کی تکمیل اپنی عمر کے وہ سرے سے اپنے کے آخِرین کر لی تھی۔ اس کی زندگی عجائبات کا مجموعہ اور مزاجی کا اعلیٰ نمونہ تھی۔ اس کو اپنے زمانے کے مشہور علوم پر کافی دسترس حاصل تھا، جن کا اس نے انساب کیا، حفاظت کی اور ان کی تفسیر کی۔ اب اس کے نفس میں یہ تمام علوم مستحضر ہو گئے اور وہ بچتے ہو گیا۔ اس کے علم میں کامل جلا پیدا ہو گئی۔ ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ زمانے سے اس کے علم میں کچھ بھی اضافہ ہوا ہو، البتہ خدا نے تعالیٰ نے جو ذریعے اس کو ملایا کیے تھے ان کو اس نے بہترین طریقے پر استعمال کرنا جب فقہ، انساب ہی میں نہ تمام علوم کی تکمیل سے تاریخ پوچھا تو اس کے بعد اس کے علم میں ہی طبع کا اضافہ ہوا، اور یہی اس نے علم کی اس نے تکمیل کی، بلکہ اس کی فطرت سلیم، روشن بصیرت، عقلی تصور عقل اور قوی ارادے سے اس کی مدد کی اور اس کی تائید و عمر میں ان تمام علوم کی محافظت کی جو عقول ان شباب ہی سے اس کے نفس میں نقش ہو گئے تھے اور جن کی تہذیب و تربیت میں اس نے بہت کچھ کوشش کی تھی۔

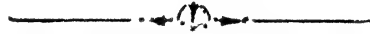
ہمارے اس قول کی کد ابن سینا کی عقل فلسفے کے لئے تخلیق کی گئی تھی اس امر سے تائید ہوتی ہے کہ دونوں کے بہت اس کے نزدیک عقلی علوم کا مطالعہ بہت آسان تھا۔ اور تمام علوم کو بہت کے ساتھ جمع کرنے اور ان کی توجہ اسے ان پر کافی دسترس حاصل کرنے کے بعد تصنیف و تالیف کا کام اس کے لیے بہت آسان اور صریح اُس ل ہو گیا تھا۔ وہ ان حکماء میں نہیں تھا جو اپنے مکتوبات پر طویل عرصے تک نظر ثانی کرتے رہتے ہیں اور تہمت و تبصرے کے بعد کاٹ پھاٹ میں بہت کچھ مدت صرف کرتے ہیں۔ برعکس اس کے ابن سینا اپنے فلسفے اور حکمت میں بہت فیماں تھا۔ وہ جن نظریوں کو ایک بار ثابت کر دیتا ان میں پھر کسی قسم کی ترمیم نہ کرتا نہ تصحیح و تصحیح میں اس کو کوئی تردد ہوتا نہ اپنے

مکتوبات کی صحت میں اس کو شک ہوتا۔ اس کی تائید میں وہ کثیر العدد کتابیں جن کی ابن سینا نے تالیف کی ہے جن میں تمام کی تمام اہمیت رکھتی ہیں اور جن میں سے بعض کی تالیف تو اس نے عین شباب کے زمانے میں کی ہے کیوں کہ خود اس کی عمر کم سے کم تیرن اور زیادہ سے زیادہ اٹھاون سال سے سبجا و نہیں ہوئی تھی۔ مندرجہ بالا بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ کے اوصاف میں سے اس کی کثرت کار اور پھر سرعت کے ساتھ اس کی تکمیل بھی ایک نایاں صفت ہے۔ وہ بعض خصوصیات میں جرمی فلسفہ گوئی کے مشابہ ہے کیونکہ گوئی نے اپنا نام "فورٹ" دو جلدوں میں لکھا ہے اور ان دونوں جلدوں کے درمیان تقریباً ساٹھ برس کا وقفہ گزرا تھا اسی طرح ابن سینا نے شفا کی پہلی جلد اس وقت مرتب کی جب کہ وہ امیر شمس الدولہ کا مصاحب تھا اس کے بعد اس نے متعدد طویل فصول کے ساتھ اس کام کو جاری رکھا یہاں تک کہ اس نے اس کتاب کو اس وقت مکمل کیا جب کہ وہ امیر علاؤ الدولہ کی معیت میں تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے جو کچھ اپنے شباب کے زمانے میں لکھا تھا آخری زمانے تک (جب کہ حکمت میں اس کی قدامت ثابت ہو چکی تھی) اسی پر قائم رہا۔ یہی حالت گوئی نے اور اس کی لازوال کتاب "فورٹ" کی ہے۔ شیخ الرئیس کی کتاب "شفا" بھی اس کے تمام کتب حکمت میں وسعت اور افادی نقطہ نظر سے ایک نہایت اہم مرتبہ رکھتی ہے۔

ابن سینا کے عقیدے کے متعلق بعض ایسی روایتیں منقول ہیں جو محض خرافات اور توہمات پر مشتمل ہیں۔ علامہ جرجانی اور دیگر مورخین کی معتبر روایتوں سے جو صحیح خبریں مروی ہیں ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شیخ الرئیس کو جب کبھی کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو وہ وضو کر کے جامع مسجد کا رخ کرتا اور نماز پڑھ کر خدا سے اس مشکل کو آسان کرنے کے لئے دعا مانگتا۔ اس سے ابن سینا کے قوی مدہی جذبے کا پتہ چلتا ہے اور ہمارے لیے یہ کہنا سبجا ہو گا کہ اس کا ایمان اس کی ذکاوت کا ایک جزو تھا اور واجب الوجود پر اس کا اعتقاد اس کی ذکاوت کے ظہور کا ایک قوی سبب تھا۔

جرجانی کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن سینا کے تمام قومی مضبوط تھے

اور محبت کا جذبہ ان پر غالب تھا اور ان کے معنوی اور مادی مظاہر نے شیخ کو اپنی جانب کھینچا اور اس کو ایسے مضافات میں سلا کیا جس سے اس کا مزاج متاثر ہو گیا اور اکثر بیمار یوں سے اس پر حملہ کیا۔ اگر واقعی یہ صحیح ہے تو گواہانِ بحث کے نزدیک اس قسم کے تصورات بہت عجیب و غریب نہ ہوں لیکن جس زمانے سے کہ علامہ قاضی نے قوتِ ربّیہ پر مبنی عملیہ پر نظر ڈالی ہے ال ذکاوت کے اس قوی جذبے کا مطالعہ اس کے نفس کی قوتوں اور ان کی زندگی کے عقلی اور قلبی امور کی دریافت کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ بن گیا۔ یہ رموز جو تاریخِ فلسفہ میں بطور تلخ بیان کیے گئے ہیں انھوں نے ان علمائے نغیات کی نظریں جو نفس کے قوی اور اس کے مواہب کی تحلیل کرتے ہیں بہت اہمیت پیدا کر لی ہے اور اس بحث نے ایک متصل علم کی شکل اختیار کر لی ہے جس کا نام نفسی تحلیل "Psycho-analysis" رکھا گیا ہے۔



# امام غزالی

۵۰۵ تا ۵۰۵ھ

۵۰۵ تا ۱۱۱۱ھ

آپ کا اسم گرامی ابو حامد محمد ابن محمد غزالی ہے۔ عام طور پر آپ کو غزالی سے منسوب کرتے ہیں۔ آپ اپنے زمانے کے علمائے کلام میں نہایت بلند مرتبہ رکھتے ہیں، اور مذہب شافعی کے ائمہ سے ہیں۔ آپ کی ولادت خراسان کے ایک شہر طوس میں ۵۰۵ھ میں ہوئی۔ ابتداء میں آپ نے اپنے ہی شہر میں علوم کی تحصیل کی، اس کے بعد مزید تکمیل کے لیے نیشاپور کا قصد کیا۔ پچھن سے آپ میں اعلیٰ دکاوت اور غیر معمولی عبادت کے آثار نمایاں تھے۔ علوم کلام اور فنون فلسفہ میں آپ کے کمال سیح کی وجہ سے سلطان ملک شاہ بلخوتی کے وزیر نظام الملک نے آپ کی جانب خاص طور پر توجہ کی، اور مدرسہ نظامیہ جس کو اس نے بغداد میں قائم کیا تھا، آپ کے تفویض کیا۔ اس وقت امام غزالی کا

سن ۶۲۵ء میں برس کا تھا۔ اور اس زمانے کے علماء میں آپ کا خاص مرتبہ تھا۔ کچھ برس بعد آپ نے مدرسہ نظامیہ کو چھوڑ دیا اور حج کے فریضہ کی ادائی کے لیے مکہ کا رخ کیا۔ اس مقدس فرض سے فارغ ہونے کے بعد دمشق و بیت المقدس اور اسکندریہ کے جامع مسجدوں میں درس دیتے رہے جب آپ اسکندریہ میں تھے اور یوسف بن اشغین امیر مراکش سے (جو امراء مرابطین سے تھا) ملنے کے لیے مغرب کا رخ کرنے ہی کو تھے کہ ناگہاں یوسف کے مرنے کی خبر پہنچی۔ اس لئے طوس کی طرف لوٹے اور حیات فکری کے لیے خود کو وقف کر دیا اور صوفیانہ زندگی گزار فی شروع کی اور بہت سی کتابیں تالیف کیں جن کی غایت دوسرے ادیان اور فلسفے پر دین اسلام کی فضیلت ظاہر کرنی تھی۔ اسی بنا پر آپ کا لقب حجتہ الاسلام اور زین الدین ہوا۔

آپ کی کتابوں میں سب سے مشہور ”اجا علوم الدین“ ہے جو علم کلام اور اخلاق کی زبردست کتاب ہے یہ چار ابواب پر منقسم ہے پہلے میں شعائر مذہبی سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرا ان قوانین سے متعلق ہے جو حیات دنیوی کے حالات سے مختص ہیں۔ تیسرے میں ان ہلکات سے بحث کی گئی ہے جن کا ازالہ ضروری ہے، اور چوتھے میں ان منجیات کا ذکر کیا ہے جن کا اکتساب لازمی ہے۔ اس کے بعد آپ تالیف کے کام کو چھوڑ کر نیشاپور کی طرف لوٹے تاکہ مدرسہ نظامیہ کی تنظیم کریں۔ پھر طوس کا رخ کیا اور صوفیوں کے لیے ایک خانقاہ بنوائی۔ اور آخری ایام عبادت اور غور و فکر میں گزارے۔ اور ۴۵۰ھ میں رحلت فرمائی۔

آپ کی زندگی کی تحقیقی حالات موسیٰ ودی ہامیر نے کتاب ”ایہا الولد“ کے جرمنی کے ترجمے کے مقدمے میں بیان کیے ہیں۔ جو غزالی کی کتابوں میں اخلاق کی ایک کتاب ہے۔ جن چیزوں کا ہم یہاں خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنا چاہتے ہیں وہ غزالی کے حیات فکری کی تاریخ اور آپ کا وہ درجہ ہے جو آپ کو فلاسفۃ اسلام میں حاصل ہے اور نیز وہ اثرات میں جو آپ نے اپنے زمانے کے فلسفے پر چھوڑے۔ ان مسائل کے حل کرنے کے لیے خود غزالی نے اپنی کتاب ”المتقذ من الضلال“

میں ہمارے ہی رہبر کی کہ ہے جس میں موجودات کے حقائق کی تشریح کی گئی ہے۔ مونیو یا لب اور موسیو شمولہ زرنے "مبانی فلسفہ مبادیہ" اپنے ایک مقالے میں اس کتاب کی تمل ترح لکھی ہے اور شمولہ زرنے غزالی کا اصل عربی نسخہ فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شایع کیا ہے جس میں بعض غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ تاہم وہ مجموعیت مجموعی کافی ہے۔

اس رسالے میں امام نے ان سوالات کے جواب دئے ہیں جو آپ کے ایک دوست نے کیے تھے۔ پہلے آپ نے ان وقتوں کا اظہار کیا ہے جو مختلف فلسفیانہ تعلیمات اور مبادی میں امتیاز کرنے اور کھوس کھولنے کے پچاننے میں اہم ہوتی ہیں۔ اور ان جہ و ہند کا بھی تذکرہ کیا ہے جو حق کی تلاش میں میں برس کی عمر سے جاری رہی۔ آپ فرماتے ہیں کہ "فلسفہ دینیہ و حکمیہ کے مبادی کی تسلیم حاصل کرنے اور ان پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھے ہر چیز میں شک ہونے لگا اور میں انکار مطلق کے غار میں گر پڑا اور مجھے ایسے امور میں شبہات پیدا ہو گئے جن کی جانب سے رہبری کرنی ہے اور جو اکثر اوقات ایسے احکام لگاتی ہے جو عقل کے منافی ہیں۔" اسی طرح عقل بھی غزالی کی اشغلی کے لیے کافی نہیں؛ کیونکہ کوئی شے عقل کے مبادی کی سموت کو ثابت نہیں کر سکتی اور بیداری میں ہم جس شے کو اس یا عقل کے ذریعے حقیقی سمجھ رہے ہیں وہ صرف اس ربط کی وجہ سے ہے جو شے ہماری موجودہ حالت کے ساتھ رکھتی ہے، لیکن کیا ہم کو اس امر کا کال یقین ہے کہ اس کے بعد کوئی اور ایسی حالت نہیں جس کو بیداری کے ساتھ وہی نسبت ہو جو بیداری کو نیند کے ساتھ ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت جس کو ہم عقل کے ذریعے بالکل حقیقت پر مبنی سمجھ رہے ہیں محض ایک لیے حقیقت خواب ہو؟ بالآخر غزالی نے اپنے انکار کی حالت سے رجعت کی، لیکن عقلی قوت کے ذریعے نہیں بلکہ حقیقت سے بحث کرنے کے دوران میں آپ نے فلسفہ منطکیں باطنیہ کے مبادی پر غور و خوض کیا اور صرف تصنیف تامل انجذاب ہی میں (جس سے صوفیا بخوبی واقف ہیں) راہ ہدایت پائی۔ گو صوفیا کے مبادیات پر غزالی نے کوئی ایسا انیاں اثر نہیں چھوڑا لیکن سائنس فلسفہ

بر ان کا اثر عظیم الشان ہوا۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے انکار و مخالفت نے  
 جنس کا اچھا بھلا سہا ہے ایسی کتابوں میں اظہار نہیں کیا، اس کی  
 فلسفیانہ باتوں کی رد و فوج میں مدد کی۔ غزالی کی تالیفات میں  
 جس کی تفصیل موجود ہے اپنے رسالے میں بیان کیا ہے دو کتابوں کا۔ پہلا وہ ہے جو  
 پہلے کتاب "مقاصد" نامہ دوسری تہافت الفلاسفہ ہے۔ کتاب المقاصد "علوم ظریفہ  
 کی تفصیل ہے۔ بریں مولف نے علوم منطق، ماوراء الطبیعیات اور طبیعیات کی تشریح کی ہے اور  
 بیانی سچہ۔ منطق کے ان مبادیات سے ملتے جلتے ہیں جن کی فارابی اور ابن سینا نے  
 توضیح کی ہے۔ بارہویں صدی کے اواخر میں اس کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں دو ایک ہند  
 سامانی نے کیا۔ شاید یہیں ہندوستان میں برتوں لکھنویں دی گئی ہوں کہ ذریعہ منطق عرب  
 حکمتہم للفرانی کے نام سے طبع ہوا۔

جو شخص غزالی کو "مقاصد" میں فلاسفہ کے بہار کی تشریح کرتے ہوئے دیکھ  
 اے کوئے دیکھنا سخت حیرت ہوگی کہ غزالی یہ کتاب "تہافت" میں انھیں اصول کی بجائے  
 کر رہے ہیں۔ موجودہ تاریخ نے اپنی کتاب "تاریخ فلاسفہ" ص ۵۹ میں یہ خیال ظاہر  
 کیا ہے کہ غزالی نے اس وقت کتاب "مقاصد" لکھی ہے جب کہ وہ مبادئی ارسطو کے قابل تھے  
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ "مقاصد" سے صرف ان کا یہی مطمح نظر تھا کہ مبادی ارسطو کی  
 وجہ کی انھوں نے کمال تشریح کر دی تھی (بجائے اس کے کہ وہ پیدا ہو جائے جیسا کہ انھوں نے  
 اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے) فقہین ہندو قیہ کے نہ کسی لاطینی قلمی نسخے میں پایا جاتا ہے  
 ورنہ کسی مبدیہ نسخے میں نہ البتہ عبرانی زبان کے دو قلمی نسخوں میں اور کچھ عربوں کے  
 کہ لاطینی نسخے میں موجود ہے۔ غزالی نے اپنے مقدمے میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید کی  
 جن لوگوں نے درخواست کی تھی ان کے جواب میں لکھا ہے۔

"اے بھائی! تم نے مجھ سے ایک ایسی کمال اور واضح کتاب کی تالیف کی  
 جس کی جیسے جس میں فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے مبادیات کی غلطیوں کی  
 توضیح ہو تاکہ ہم ان سے اعتقاد کر سکیں۔ لیکن جب تک ہم ان کے مبادیات اور تعلیمات  
 سے پوری طرح واقف نہ ہو جائیں اس قسم کی کوشش سے کوئی فائدہ نہ ہو گا، کیونکہ بعض  
 خیالات کی خامیوں کو دیکھ کر ہم نے اس قسم کی کوشش سے ان خیالات کا ہم کو

کافی طور پر علم نہ ہو غلط سمجھت اور اندھے پن کی وجہ سے اکثر غلط فہمی پیدا کر لیتی ہیں۔ میرے لیے یہ ضروری تھا کہ قبل اس کے کہ میں فلاسفہ کے اصول کی تردید شدہ، پھر وہاں ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے علم و منطق، طبیعیات اور الہیات کے بنیاديات کی تشریح کر دی جائے نہ کہ ان کی مبادیات کی غلطی اور سمجھت میں امتیاز کیا جائے۔ کیونکہ یہاں میری غایت یہ ہے کہ غیر ضروری امور کی (جن کو بحث سے کوئی تعلق نہیں) تفصیل کرنے کے بجائے صرف ان کے اقوال کے نتائج کو واضح کر دوں۔ پس میں ان کے مبادیات کی تشریح پر اکتفا کرتا ہوں، لیکن ساتھ ساتھ ان دلائل کا بھی اضافہ کرتا ہوں جن سے وہ اپنے اقوال ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح اس کتاب کا مقصد فلاسفہ کے خیالات کی توضیح ہے اور اسی بنا پر اس کا نام "مباحث فلاسفۃ الاسلام" رکھا گیا ہے۔ اس کے بغیر خالی نے اس امر کی مبراحت کی ہے کہ "آئینہ" سے علوم الہیہ کے متعلق بحث نہیں کریں گے کیونکہ عامۃ الناس کو ان کے مبادیات کی صحت پر کامل اتفاق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں جو قابل نقص ہو، یہی مبادیہ منطق کی حالت ہے جو علی العموم صحیح ہوتے ہیں اور شاذ و نادر ہی ان میں غلطی نہ آکر رہے البتہ طبیعیات حق و باطل کا مجموعہ ہے۔

اصل عربی نسخے اور دونوں عبرانی نسخوں میں کتاب کا اختتام اس عبارت پر ہوا ہے "ہم نے فلاسفہ کے علم و منطق، الہیات اور طبیعیات کی توضیح کا جو ارادہ کیا تھا یہاں اس کی تکمیل کر دی ہے اس کتاب کے بعد ہم نہافت فلاسفہ کی ابتدا کریں گے تاکہ اس مجموعے میں جو کچھ باطل ہے وہ دلائل سے واضح ہو جائے۔"

اس توضیح کے بعد کتاب "مقاصد" میں فلاسفہ کے مبادیات کی جو تشریح کی گئی ہے وہ تعجب نہیں۔ کتاب "آئینہ" سے غزالی کا مقصد فلاسفہ کے تعلیمات کی ایسی عام تردید ہے جس سے ان کا انتاقض اور عقل کے منافی ہونا واضح ہو جائے کتاب "مقاصد" کے اختتام پر یہ عبارت ہے۔

"جب یہ اعتراف کیا گیا کہ ہماری تنقید شکوک سے خالی نہیں تو ہم اس کتاب کا جواب دیتے ہیں کہ تنقید کے ذریعے اس بیان کی وضاحت ہو جائے ہے جو حق و باطل



کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ مگر کوئی وقت پیش آئے تو اس کا حل نقد اور اعتراض کی تحقیق کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس کتاب سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے مبادیات کی نشتر بج کریں اور ان ازال سے ان کا مقابلہ کریں جو ان کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن ہم یہاں بیچ غریب سے بحث نہیں کریں گے۔ ہمارا مقصد حدوث عالم کے دلائل بیان کرنا نہیں ہے بلکہ قدم، وہ کے قول کی تائید میں جو لائن پیش کیے گئے ہیں ان کی تردید مقصود ہے البتہ تیسرا سالیہ سے فارغ ہونے کے بعد ہم ایک دوسری تالیف کی ابتدا کریں گے جس میں ہم صحیح مذہب کو ثابت کریں گے جس کی غایت حق کی تائید ہوگی۔ جیسا کہ اس کتاب سے ہمارا مقصد باطل کی تردید تھی۔

غزالی نے اس کتاب کے مقدمے کی ابتدا ان لوگوں کے خیالات کی تردید سے کی ہے جو فلاسفہ کے مہنوا ہیں، اور حکمت دین سے اعراض کرتے ہیں تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اصول دین کے خلاف جو کچھ بھی کہتے ہیں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے بعد انہوں نے ان چاروں قواعد کی تفصیل کی ہے جن سے اس کتاب کی تالیف میں مدد لی ہے، اور اس مقدمے کے بعد غزالی نے بیس نقاط میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید شروع کی ہے جن میں سے سولہ الہیات میں ہیں اور چار طبیعیات میں۔

ان میں سب سے اہم وہ فصل ہے جس میں مقدمات سے بحث کی گئی ہے اور اس فصل میں غزالی کے بیان کی تحفیں دوسلوں میں ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ جب دو چیزوں کا اجتماع ہوتا ہے تو کس امر پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ان میں سے ایک دوسرے کی علت ہے، دوسرے یہ کہ اگر ہم بعض ظروفت (ایک امر کا دوسرے امر سے علاقہ) کے فعل کی صحت کو فانونی طبعی کے لحاظ سے فرض کر لیں تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ اسی قسم کا اثر بذاتہ دوسرے متماثل ظروفت میں بھی ہو گا اگرچہ کہ اشیاء متماثل کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ دشوار (روقی خدائے تعالیٰ کے ارادے سے ایسی شکل اختیار کر لے جس کی وجہ سے وہ چلنے سے محفوظ ہو جائے۔ بالفاظ دیگر فلاسفہ نے جس کا نام قوانین طبیعیہ یا قاعدہ عقل رکھا ہے وہ ایک ایسا امر ہے جو خدائے تعالیٰ کے ارادے کے تحت واقع ہوتا ہے اور ہم اس کو ایک حقیقی امر واقع کی طرح قبول کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم میں یہ معلوم کر لیا کہ ان چیزوں کا یہ انجام ہو گا اور اسی طرح ہم پر

ہامور شکست کئے، پس کوئی ایسا مستقل قانون طبعی نہیں ہے جو ارادۃ الہی کو متعبد کر دے۔ بعض فلاسفہ مثلاً ابن رشد کا خیال ہے کہ غزالیؒ اپنے قول میں مخلص نہ تھے اور ان میں اور فلاسفہ میں جو کچھ اختلاف تھا وہ محدود تھا اور فلاسفہ کے تمام نظریات کی انھوں نے صرف اس لیے تردید کی ہے کہ اہل سنت میں اپنا رسوخ و اعتماد زیادہ کر لیں۔ موتی بن نابون نے مقاصد پر اپنی شرح کی ابتدا اسے قبل ابن رشد کی رائے کی تصریح کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”غزالیؒ نے ”تہافت“ کی تالیف سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جس کا علم ان کے بعض مقررین ہی کو ہے اس میں انھوں نے اب تک فلاسفہ کے مبادی کی جو کچھ تردید کی تھی اس کو واپس لے لیا ہے۔ اس کتاب کا نام ”رسالۃ وضعہما الوحد بعد التہافت لیكشف عن فکرہ لکھلاء و فیہا مقاصد المقاصد واللبیب تحفہ الاشارہ“ ہے۔

اس کتاب میں الہیات کے مباحث میں جو بہت اہم ہیں، لیکن اس کی زبان مشکل سے عام لوگوں کی سمجھ میں آتی ہے۔ اس رسالے میں بحث کی ابتدا دو اہل علم اور ان کی حرکات و نفوس سے کی ہے، اس کے بعد محرک اول اور اس کے صفات بیان کیے ہیں۔ بعد ازاں نفس کے متعلق بحث کی ہے۔ اس رسالے میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے فلسفے کی تحقیر ہو جیسا کہ ”تہافت“ میں ہے انھوں نے ان مسائل پر متکلمین کی طرح نہیں بلکہ حکماء کے انداز پر دلائل پیش کئے ہیں۔ اور دلیل عقلی سے اکثر الہیات کے انہیں مسائل کو ثابت کیا ہے جن کی ”تہافت“ میں تردید کی ہے، کیونکہ اس رسالے میں وہ فلاسفہ کی طرح زماں اور آسمانی دواثر کی حرکت کی ازلیت کے قائل ہیں۔ اس رسالے کے اختتام پر غزالیؒ نے آنحضرت صلعم کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے ”خاطبوا الناس علی قدر عقولہم“ رسوائے اعلیٰ نفوس اور عقول سلیمہ کے عام لوگوں کے لئے ان امور کا جاننا ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن طفیل نے غزالیؒ کے احترام کے خلاف، مبادیات میں ان کے تردد اور اضطراب کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے ”منقول از کتاب حمی بن یقظان ص ۱۹-۲۱“ ”امام کتابات الامام الغزالیؒ“..... الخ ”اس کے بعد ابن طفیل نے غزالیؒ کی کتابوں کے متعلق کچھ لکھا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ غزالیؒ نے بعض کتب میں

پوشیدہ طور پر تالیف کی ہیں جن کو ان کے خاص متحررین کا گروہ جانتا ہے۔ اور یہ اندس کے کتب خانوں میں ہیں یا بی جاتیں ان میں سے ایک اہم کتاب ”المفنون بہ“ ہے جو غزالیؒ کے چار رسائل کے ساتھ میگزین کے قومی کتب خانہ کے (جس کا نام پہلے ”مکتبہ امیر الطوریہ“ تھا) مخطوطہ نسخوں میں تحت عدد ۲۸۴۰۴۰ جو وہ ہے، اور علامہ شوکتہ رسل نے اپنے زمانے کے صفحہ ۲۱۳ کے حاشیہ ۱ نوٹ (۱) پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کتاب میں غزالیؒ نے مسند فورم پر بلاغہ کے ساتھ اتفاق کیا ہے اور یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ ذات خداوندی کو تمام اشیاء کا صرف اجمالی علم ہے نہ کہ تفصیل، یعنی اس کا علم کلیات پر محیط ہے نہ کہ جزئیات پر۔ نیز یہ کہ اس کی ذات صفات سے مجرد ہے۔ بعض مؤلفین نے غزالیؒ سے اس قسم کی کتاب کو منہب کرنے سے احتراز کیا ہے کیونکہ حجۃ الاسلام نے اس کتاب میں جو کچھ بھی خیالات ظاہر کیے ہیں ان کو ان خیالات سے کوئی مناسبت نہیں جن کا اظہار انھوں نے اپنی اہمات کتب میں کیا ہے۔ (دلاحظہ ہو فہرست الحاج خلیفہ طبقۃ المویہ فلوجل جلد دصعہ ۵۹، حاصل کلام یہ کہ غزالیؒ کے لیے اگر کوئی مبدا تھا جس کے ساتھ وہ مخصوص ہیں تو انہوں نے اس کو محض تامل اور جذب کی وساطت سے حاصل کیا تھا جو تصوف کی وجہ سے ان پر طاری تھا۔ اور جذب کے ذریعے سے جو کچھ بھی حاصل ہوا تحقیقت میں فلسفیانہ مبدا نہیں ہو سکتا اس کے بعد غزالیؒ نے عمل پر بہت زور دیا ہے اور اپنی کتاب ”ایہا الولد“ میں علم کو درخت اور عمل کو ثمر سے تشبیہ دی ہے۔ اخلاق و فضائل کی تعلیم میں ان کی اہم کتاب ”نیران اعلیٰ“ جس کی ایک عبرانی شہرح ۱۸۳۳ء میں ”لائبک“ میں طبع ہوئی ہے۔ اور عربی زبان سے اس کو معلم ابراہیم بن حدی اسراہیلی اندلسی نے ترجمہ کیا ہے۔

یورپ میں غزالیؒ کو جو کچھ بھی اہمیت حاصل ہے وہ ان کے علوم فلسفہ کے انکار کی بنا پر ہے۔ علمائے یورپ کہتے ہیں کہ غزالیؒ نے مشرق میں فلسفہ کے دھجیاں اڑا دیں اور مغرب میں بھی اس کا یہی حشر ہوتا اگر ابن رشد ان کی حمایت نہ کرتا اور ایک عرصے تک اس کو زندہ نہ رکھتا۔“



## غزالی کے فلسفے کی توجیہ

۷۳

اس میں شک نہیں کہ غزالیؒ کا شمار عرب کے بہت بلند اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے اور وہ دنیوی و دینی علوم کے اہل بحث کے ائمہ سے ہیں۔ اکثر مورخین ادب و فلسفہ نے آپ کو یحتملے زمانہ قرار دیا ہے۔ آپ ان جوانمردوں میں سے ہیں جنہوں نے دورِ اول کے اختتام پر پانچویں صدی کو چمکا دیا اور ایک ایسی تالیف پیش کی جو سلفتِ صالح کی تمام قیمتی آثار کی روح رواں ہے۔ اسی واسطے مورخین نے آپ کا نام حجتہ الاسلام رکھا ہے اور یہ خطاب امرِ واقعی ہے اس میں کسی قسم کا مبالغہ نہیں ہے۔

آپ کے نام کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا غزالیؒ زائے تخفیف کے ساتھ ہے یا تشدد کے ساتھ۔ شذرات الذہب اور شمس الدین ذہبیؒ کی ”عبر اور عبد الرحیم سنویؒ کی ”طبقات شافعیہ“ میں اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ ان کا نام غزالیؒ زائے تشدید کے ساتھ ہے۔ اور کہا ہے کہ غزالیؒ عطاری اور بخاری کے مثل ہے۔ زائے طاہر اور باو تشدید کے ساتھ۔ یہی اہل خراسان کا لہجہ غزالیؒ، عطاریؒ، خبازؒ میں حروفِ وسطیٰ کی تشدید کے ساتھ ہے۔ ”طبقات شافعیہ“ میں لکھا ہے کہ ان کے والد سوت کا سا کرتے تھے۔ ان کا یہ لقب ان کے والد کے پیشے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ لیکن سمانی کہتا ہے کہ ان کا یہ لقب غزالہ سے جو طوس کے مضافات سے ہے متغداد ہے۔ یہاں ہم سمانی کی توجیہ کو پسند کرتے ہیں اور اس لقب کا اطلاق زائے تخفیف کے ساتھ کرتے ہیں۔

خواہ ان کے والد سوت کا تھے ہوں یا فروخت کرتے ہوں ہایہ تمام واقعات ہی بے اہل ہوں، بہر حال اتنا تو صحیح ہے کہ انہوں نے دو لڑکوں محمد اور احمد کو مالیت طفولیت میں چھوڑ کر وفات پائی۔ بلاشبہ وہ مغلس تھے انہوں نے اپنے ایک صوفی دوست سے اپنے بچوں کے متعلق وصیت کی جو ان کی وفات کے بعد ان بچوں کی تربیت کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے باپ کا ترکہ بھی ختم ہو گیا۔ شیت کا منشا تھا کہ

غزالی؟ میاں کریم اور تمام فلاسفہ، حکماء اور مصلحین کی طرح (جن کے نفوس کی تکمیل وطن اور غربت میں مصائب برداشت کیے بغیر نہیں ہو سکتی) علم کی تلاش میں دوڑو چوکریں۔ اس طرح غزالی اپنے زمانے میں منظور خلائق ہو گئے اور انھیں ابستدراہی میں جب کہ ان کے اساتذہ زندہ تھے تالیف کرنے اور درس دینے اور عوام الناس کو اپنے خیالات سے مستفید کرنے کی کافی استعداد حاصل ہو گئی۔ اس بات میں وہ ابن سینا کے مشابہ ہیں۔

### — (۲) —

اگلے فلاسفہ کندی، فارابی اور ابن سینا کے جو تعلقات ظفار اور دراز کے ساتھ قائم تھے اور جن کو انھوں نے اپنے خیالات کی اشاعت اور اصول کی ترویج کا ذریعہ قرار دیا تھا وہی بات ہم غزالی کی زندگی میں بھی پاتے ہیں۔ کیونکہ نظام الملک اور فخر الملک کے ساتھ ان کے خاص روابط تھے اور انھوں نے اپنا زمانہ ایک عرصے تک سلجوقیوں کے سایہ عاطفت میں گزارا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غریب فلسفے کو ابتدائے تاریخ سے اہل دولت کے مدد کی احتیاج رہی ہے۔ چنانچہ معلم اول ارسطو طالیس نے فلیس مقدونی اور اس کے بیٹے اسکندر کے ظل عاطفت میں زندگی گزاری۔ دور جدید میں والٹیر، فریڈرک اعظم کے دربار میں نشوونما پایا اور گوٹے، المانی، شاہ فیہار کے دربار میں رہا۔ فلسفہ اور اس کے حاملین کو صرف دو صورتوں میں آزادی حاصل ہوئی یا تو وہ فلسفی قانع مزاج ہو اور اپنی محدود آمدنی پر فلسفیانہ زندگی گزاروے جیسے کہ پینوزانے گھڑی سازی اور تصنیف و تالیف کے ذریعے زندگی بسر کی اور دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی متمول ہو یا اپنے باپ کی دولت میراث میں پائی ہو جیسے کہ آتھر شوپنہور یا کہ اپنی تالیفات کی آمدنی پر گزارے جیسے جان اسٹوارٹ مل، حکماء میں ایسی مثالیں بہت کم نظر آتی ہیں۔ ان میں اکثر متفلس و نادار ہوتے ہیں جو صرف اپنے افکار کے ثمرے پر بسر ریس یا کتابت کے ذریعے زندگی بسر کرتے ہیں جیسے فریڈرک نیٹشے اور برگسٹان وغیرہ۔

### — (۳) —

غزالی کی کتابوں میں جن کا ہم نے ان کی سوانح میں تذکرہ کیا ہے ایک کتاب

”المفنون بعلی غیرہ“ ہے۔ یورپ کے مصنفین نے اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس کتاب میں غزالیؒ کا اعتراف جان جا کہ روسو کے اعتراف کے مشابہ ہے، لیکن ان دونوں میں ایک اصولی فرق ہے۔ جان جا کہ روسو کا اعتراف حیات مادی، معنوی و عقلی کے جملہ شعبوں پر مشتمل ہے لیکن شیخ غزالیؒ نے اس اعتراف کو حیات عقلی و قلبی تک محدود کر دیا ہے۔ یہ ایک رسالہ ہے جو انھوں نے اپنے ایک ایسے دوست کے لیے لکھا ہے جس کو وہ بھائی کہتے ہیں۔ اس کتاب میں انھوں نے ایک سوال کا جواب دیا ہے جو ان کے اس بھائی کی جانب سے کیا گیا تھا، ”اس کی ابتداء میں فرماتے ہیں، اے بھائی تمھارا سوال ہے کہ میں علوم کی غایت اور ان کے اسرار کی توضیح کروں، اور ان وقتوں کو بیان کروں جو مجھے مختلف فرتوں کے اضطراب اور ان کے مسکوں اور طریقوں کے اخلاعات کی وجہ سے حق کی دریافت میں پیش آئیں اور یہ کہ کس طرح میں نے تقلید کی پستی سے اجتہاد کی بلندی پر پہنچنے کی جرات کی، اور کیونکر میں نے اہل تسلیم (جو تقلید امام کی وجہ سے حق کی دریافت سے قاصر ہیں) کے تمام طریقوں کی تفصیل معلوم کی، اور کیسے میں نے فلاسفہ کے تمام اصول کی کمزوریوں کو نبھایا اور آخر میں صوفیا کے مسلک کو اختیار کیا اور وہ کونسا امر حق ہے جو مختلف لوگوں کے اقوال پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھ پر واضح ہوا۔ نیز کن اسباب کی بنا پر میں نے باوجود کثرت طلباء کے بعد اویں علم کی اشاعت سے گریز کیا اور کس وجہ سے ایک عرصے کے بعد پھر نیشاپور آنے پر مجبور ہوا“

اس افتتاحی بیان سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے حق کی تلاش میں ہستی و حقین اٹھائیں نیز یہ کہ انھوں نے فلسفہ کی تنقیص کی اور تصوف کو پسند کیا اور یہی ان کی حیات عقلی کی کلید ہے۔ غزالیؒ کے اعتراف سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے غفوان شباب سے (جب کہ وہ بیس برس کے بھی نہ تھے) پچاس برس کے

۱۔ اس جگہ مصنف کتاب ہذا سے سہو ہوا ہے یہ کتاب المفنون بعلی غیرہ نہیں بلکہ المتقن الفضل ہے جس میں غزالیؒ کا یہ اعتراف ملتا ہے (۴)

سن کو پہنچنے تک (یعنی موت سے پانچ برس قبل) کیونکہ عقد ششم کے نصف میں (۵۵) میں ان کی وفات ہوئی) بلا امتیاز اہل حق و باطل سنی و بدعتی، ہر فرقے کے امیر کو کامل آزادی کے ساتھ دریافت کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے فلاسفہ کے اصول سے بحث کی تاکہ ان کے فلسفہ کی حقیقت کو معلوم کر لیں۔ متکلمین کے خیالات پر غور و خوض کیا تاکہ ان کے کلام اور مناظرہ کی مضامین و غایت واضح ہو صوفیاء کے مسلک پر تبصرہ کیا تاکہ ان کی باطنی صفائی کا راز کھلے اس کے ساتھ زندگی معطل اور رُخ منکر کے حالات کی تحقیق کی تاکہ ان کے تعطل اور زندگی خیرات کے اسباب پر متنبہ ہو سکیں۔

(۴۰)۔

بحث میں یہ آزادی اور ہمہ دانی غزالیؒ کی فراخ دلی اور بلند خیالی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محقق کے لیے راہ حقیقت کا پتہ چلانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ حقیقت کے منظر ہر کوئی دریافت نہ کر لے جس سے اس کے موافق یا مخالف کچھ کہا جاسکے، جیسا کہ کائنات کا اصول اس کی بلند پایہ کتاب ”نقد العقل الفعّیٰ“ میں رہا ہے۔

شیخ محترم غزالیؒ کو اوائل عمر ہی سے خفائے اشیا کی دریافت کی ترغیب تھی اور ماوراء الحقیقت کے مباحث بالطبع ان کی جبلت میں داخل تھے۔ اس فلسفہ کی نفسیات میں جو امر قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ مذکور الصد خصوصیت ان کی شریعت کا ایک دائمی جزو بن گئی تھی حتیٰ کہ انھوں نے رشتہ تعلیق کو توڑ دیا اور موردی عقائد کو خیر باد کہہ دی، کیونکہ ان کا اصلی مقصد و خفائی امور کی دریافت تھی جن مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ کی نظر میں علم کا کیا مرتبہ ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ غزالیؒ کے نزدیک جب ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ دس تین سے زیادہ ہیں اور اس کے بعد اگر ایک شخص بول اٹھے کہ نہیں تین زیادہ ہیں اور اس کی دلیل پیش کرے کہ

میں اس لاشعری کو سانپ بنا دیتا ہوں اور واقعی سانپ بنا بھی دے تو اس کے معجزے یا کرامت یا سحر کی وجہ سے کسی کو اس امر میں شک نہیں ہو سکتا کہ دس تین سے زیادہ ہیں، البتہ اس کے اس فعل سے اس کی قدرت کے متعلق جننے لاشعری کو اثر دیا جا دیا تعجب ضرور ہو گا لیکن اس علم میں (کہ دس تین سے زیادہ ہیں) کسی قسم کا شک نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد غزالیؒ نے اس امر کو ثابت کیا ہے کہ جس چیز کا علم اس پاک کا نہ ہو اور نہ اس طرح پر اس کا کامل یقین حاصل ہو تو وہ ایک ایسا علم ہے جس پر کوئی اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس سے اطمینان حاصل ہو سکتا ہے اور وہ علم جس کا اطمینان نہیں یقینی علم نہیں ہو سکتا۔

### (۵)۔

اس فلسفی کے متعلق ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس نے انگریز مفکر ڈاؤڈ ہیوم سے چھ سات صدی قبل حیات کے مسلک کو پیش کیا۔ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ ڈاؤڈ ہیوم کو کانٹ کے ذہن کو ترقی دینے کے لحاظ سے ایک خاص مرتبہ حاصل ہے، جیسا کہ خود کانٹ نے اپنی کتاب میں اقرار کیا ہے کہ ہیوم ہی وہ شخص ہے جس نے مجھے خواب غفلت سے جگایا، تو ہمیں یورپ کے ان جدید فلاسفہ کے مقابل میں فیلسوف غزالیؒ کی عقلی وسعت کا بخوبی اندازہ لگ سکتا ہے کیونکہ غزالیؒ نے تمام علوم کی تحقیق کی اور انہوں نے اپنے نفس کو ایسے علم سے عاری پایا جو اس وصف سے موصوف ہو (یعنی یقینی ہو) سوائے سیاق اور ضروریات کے اور کہا کہ اس طرح مایوس ہونے کے بعد ہمارے لیے مشکلات کو حل کرنے کے لیے مجر جلیات یعنی حیات اور ضروریات کے اور کوئی صورت نہیں اس لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے اس کو منضبط کر لیں تاکہ واضح ہو جائے کہ غزالیؒ کو جو اعتماد محسوسات پر تھا اور انہیں ضروریات میں غلطی نہ ہونے کا جو اطمینان حاصل تھا۔ وہ اسی نوعیت کا تھا جو ان کو تعلیمات میں اس سے قبل حاصل ہو چکا تھا۔

### (۶)۔

فلسفہ پر سوچنے کے بعد انہوں نے بحث کی اس طرح ابتدا کی ہے :-



”دہریے سب سے قدیم فلسفی ہیں۔ انھوں نے ایک ایسے صانع کا انکار کیا جو مدبر عالم اور ذی علم و ذی قدرت ہو۔ ان کا یہ خیال ہے کہ عالم خود بنفسہ ازل سے موجود ہے، اس کا کوئی صانع نہیں۔ ہمیشہ نطفے سے حیوان اور حیوان سے لطفہ پیدا ہوتا ہے۔ اب تک ایسا ہی ہوتا رہا اور آئندہ بھی اسی طرح ہوتا رہے گا۔ دوسرا گروہ طبعیین کا ہے۔ اس گروہ کے مباحث زیادہ تر عالم طبیعیات اور حیوانات اور نباتات کے عجائب سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور اعضاء حیوانات کی تشریح کے علم میں بھی بہت کچھ غور و خوض کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ روح خانی ہے اور پھر زندہ نہیں ہوتی۔ انھوں نے آخرت، جنت، دوزخ، قیامت، حساب، سمی چیزوں کا انکار کر دیا، اور بے لگام ہو گئے اور بالکلہ خواہشات نفسانی میں مہلک ہو گئے۔“

تیسرا گروہ ”غزالی“ کہتے ہیں کہ الہیین کا ہے اور یہ متاخرین سے ہیں، جیسے سقراط، جو افلاطون کا استاد ہے، اور افلاطون جو ارسطاطالیس کا استاد ہے۔ اور ارسطو ہی نے ان کے لئے منطق کو ترتیب دیا اور تمام علوم میں کاٹ چھانٹ کی ان میں جو کچھ خامیاں تھیں ان کو رفع کیا اور جو علوم ابتدائی منزلیں تھے انھیں مرتبہ مکمل تک پہنچا دیا۔ ان الہیین نے پہلے دو گروہ (طبعیہ اور دہریہ) کی تردید کی اور ان کی کمزوریوں کو ظاہر کیا اور ان خرابیوں کو ظاہر کیا جن کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی تھی۔ اس کے بعد ارسطاطالیس نے افلاطون اور سقراط اور ان سے قبل کے الہیین کی پوری پوری تردید کی یہاں تک کہ ان سب سے برات حاصل کر لی۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ امام غزالیؒ نے فلاسفۃ یونان خاص کر ارسطو کی فضیلت کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے ساتھ فلاسفۃ اسلام کی ان کی اتباع کی وجہ سے مذمت کی ہے اور فرمایا کہ فلاسفۃ اسلام میں کسی نے ان دو شخصوں یعنی فارابی اور ابن سینا کی طرح ارسطو کے ترجمے کا کام نہیں کیا، اور ان کی یہ رائے ابن رشد کے ظہور سے قبل کی ہے۔ غزالیؒ اس کے زمانے میں ہوتے تو یقیناً اس کو ان دونوں پر ترجیح دیتے، مگر انھیں تقدم زمانی کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے۔

(۷۰)

جب غزالیؒ نے علومِ فلسفہ پر غور و فکر کرنے سے فراغت حاصل کی اور ان میں سے جو کچھ لینا تھا لے لیا اور جن چیزوں کو چھوڑنا تھا چھوڑ دیا تو اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ کمال مقصود کے لحاظ سے فلاسفہ کے علوم ناکافی ہیں پس انھوں نے مذہبِ تعلیمی (یعنی باطنیہ) اور اس کی خرابیوں پر بحث شروع کی۔ لیکن اس مذہب کا مطالعہ کرنے سے قبل اس نقطے پر پہنچنے جہاں بعد میں علما و اہلِ کائنات پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ عقل انسانی تمام مطالب پر احاطہ کرنے اور لایسحل معمول سے پردہ اٹھانے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس جدید عقیدے کے ساتھ غزالیؒ کی عقلی تحوین کے ایک دوسرے دور کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ ان کا ابتدائی دور تو تعلید کا تھا۔ دوسرے دور میں شکلین اور فلاسفہ کے اقوال سے بحث کی ہے اس کے بعد فرقہ تعلیمیہ کے مبادیات کا مطالعہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے فلاسفہ کی کتابوں کی طرح ان کی کتابوں کو بھی جمع کیا اور ان کے کلام کو خوب تحقیق کر کے ترتیب دیا، اور اس کے تشفی بخش جوابات بھی دئے۔ غزالیؒ کے بعض ہم عصر علمائے تعلیمیین کے دلائل کے بیان میں ان پر مبالغہ کا الزام لگایا اور کہا کہ یہ کوشش تو تعلیمیہ کے حق میں مفید ہے کیونکہ غزالیؒ اگر ان کے مذہب کی تحقیق نہ کرتے اور اس کو ترتیب نہ دیتے تو وہ لوگ اپنے گروہ کی امداد سے عاجز رہتے۔

(۷۱)

علمائے اسلام میں اس قسم کا اعتراض نیا نہیں۔ احمد ابن حنبل نے احمد حارث محاسبی کی کتاب پر جو معتزلہ کی تردید میں لکھی گئی تھی اسی قسم کا اعتراض کیا تھا۔ حارث نے اس کا یہ جواب دیا کہ ”بدعت کی تردید فرض ہے“ احمد ابن حنبل نے فرمایا کہ ”یہ ٹھیک ہے، لیکن تم نے ان کے شبہات کو پہلے واضح کر دیا۔ اس کے بعد ان کے جوابات دئے ہیں ایسی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں کہ کوئی شخص ان کے شبہات کا مطالعہ تو کر لے اور وہ اس کے ذہن نشین بھی ہو جائیں لیکن وہ ان کے

جوابات کی طرف التفات ہی نہ کرے اگر کرے بھی تو ان کی حقیقت کو پہنچ نہ سکے۔  
 امام جنبل کا یہ اعتراف بجا ہے لیکن یہ ایسے شبہات سے متعلق ہو سکتا ہے  
 جن کی زیادہ تر وجہ نہ ہوئی ہو لیکن جب وہ مشہور ہو جائیں تو ان کا جواب دینا فرض ہے  
 اور جواب ممکن نہیں جب تک کہ شبہات کو حقیقی طور پر واضح نہ کیا جائے جیسا کہ ہم نے  
 اپنی کتاب ”شہابِ راصد“ میں کیا ہے جس میں ہم نے شعر جاہلی کے موضوع کی تردید  
 کی ہے۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے مذہبِ تعلیمی کی تردید خود اپنی ذات سے  
 نہیں کی بلکہ اس کا ایک سیاسی سبب بھی تھا، کیونکہ مذہبِ تعلیمی کی اشاعت سے  
 تمام امور کی معرفت امام معصوم قائم الحق کے ذریعے حاصل کرنے کے متعلق ان کے  
 دعوے کی ترویج ہونے لگی اور خلیفہ نے بھی اس امر کو محسوس کیا کہ اس مذہب کی  
 اشاعت سے مرکزِ خلافت پر کیا اثر پڑے گا۔ پس غزالیؒ کو ان کی تردید کے لیے  
 مقرر کیا گیا۔ چنانچہ غزالیؒ نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے پھر اتفاق یہ ہوا کہ  
 بارگاہِ خلافت سے مجھے ایک اہم کام تفویض کیا گیا یعنی ایک ایسی کتاب لکھنے کا  
 حکم ملا کہ جس میں تعلیمی مذہب کی حقیقت واضح ہو۔ مجھے خلیفہ کی عدول حکمی کی طاقت  
 نہ تھی۔ اس طرح خلیفہ کا حکم اس کام کا خارجی سبب بن گیا جس کا اصلی باطنی محرک  
 میرے دل میں پوشیدہ تھا۔ ”حقیقت میں یہ ایک لطیف حسنِ تعلیل ہے کیونکہ  
 مذہبِ تعلیمی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سیاست اور شریعت کا ایک مجموعہ ہے  
 لیکن سیاست کا تعلق زیادہ نمایاں ہے اور اس مذہب کے علماء نے کچھ فطنے کو  
 بھی اس میں شامل کر لیا تھا تاکہ حکمت کا جامہ پہننے سے اس کی ترویج ہو سکے،  
 اس لیے انھوں نے فتنہ غورث کے بعض اقوال کی پیروی کی تھی۔

پس یہ بحث خلیفہ کی آمیزش سے خارج نہیں کیونکہ تعلیمیہ کو جب ایسی  
 مشکلات پیش آئیں جن کو وہ حل نہ کر سکے اور ان کی تعلیم کو امام غائب پر موقوف  
 رکھا تو اس وقت انھوں نے کہا کہ امام کی تلاش میں سفر کرنا ضروری ہے۔ اس طرح  
 اس تعلیم کی طلب اور اس کے ذریعہ کامیابی کی توقع میں انھوں نے اپنی عمریں

ضایع کر دیں۔

(۹)۔

بہر حال آخر میں غزالی نے اس مسلک کی جانب توجہ کی جو قدرت نے ان کی خلقت میں رکھا تھا۔ اور وہ طریقہ صوفیہ ہے۔ انہوں نے اس کی طرف اپنی پوری ہمت کے ساتھ توجہ کی۔ ان کے علم کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان پہلے نفس کی گھائیوں کو طے کر لے اور اس کو اخلاق کی تمام رذیلیوں اور مذموم مضبوطیوں سے پاک و صاف کرے یہاں تک کہ اس کے ذریعے اس کی ایسی حالت ہو جائے کہ قلب غیر المتد کے خیالات کو جلا دے۔ غزالیؒ کے خیال کے مطابق علم عمل سے آسان ہے۔ پس انہوں نے صوفیا کی کتابیں پڑھیں اور ان کے رسائل کا مطالعہ کیا جن میں سے اہم کتب انی طالب النی، حارث محاسبی اور جنید شبلی اور بسطامیؒ کے منقولات ہیں۔ اور جن امور کی تحصیل ممکن تھی ان کو غزالیؒ نے مطالعہ اور سماع کے ذریعے سے حاصل کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ صوفیا کے اہم خصوصیات وہ ہیں جن کا حصول صرف مطالعے سے ممکن نہیں بلکہ ذوق اور حال اور صفات کے بدلنے پر موقوف ہے۔ فرض کرو کہ ایک انسان نعمت، تسیری اور سکر کی تعریف جانتا ہے اور ان کے اسباب و شرائط سے بھی واقف ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ حقیقت میں تندرست، سیر اور مست ہے، ان دونوں حالتوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ جو کوئی بھی صوفیا کی حقیقت پر بحث کرے اس کو یقینی طور پر اس امر کا علم ہو گا کہ یہ لوگ صاحب حال ہیں نہ کہ صاحب قال۔

(۱۰)۔

غزالیؒ جن کو ہم نے اعصا کے سانپ بننے کے معجزے پر تعجب کرتے ہوئے دیکھا اور جس کو وہ ان امور کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیتے جو علم یقینی کے ذریعے ان کے نزدیک یا یقین ثبوت کو پہنچ گئے تھے (یا انہوں نے علم یقینی کے طریقے سے جو امور کہ ان کے نزدیک ثابت تھے ان کو اس کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیا) تصوف کے میدان میں قدم رکھتے وقت ان کو

یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ متعلق اور شرعی علوم کی تفتیش کے دوران میں جن مسکلوں کو انہوں نے اختیار کیا اور جن علوم کا انہوں نے مطالعہ کیا ان کے ذریعے ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور نبوت و یوم آخرت پر کامل ایمان حاصل ہوا اور ایمان کے یہ تینوں اصول جو ان کے نفس میں راسخ ہو گئے کسی معین مجرد دلیل کے ذریعے نہیں (جیسے کہ یہ تصدیق کہ دس تین سے زیادہ ہیں ایک معین دلیل کے ذریعے نفس میں راسخ ہو گئی) بلکہ اسباب قرینے اور تجربوں کے ذریعے جن کی تفصیلات کا حصر ممکن نہیں اس طرح تقاضائے سن اور مکارم اخلاق اور اعلیٰ مجاہدوں میں عسر صرف کرنے کی وجہ سے ان پر یہ امر واضح ہو گیا کہ آخرت کی سعادت تقویٰ اور نفس کو خواہشات سے روکے بغیر ممکن نہیں۔ اور ان سب کا اصل الاصول یہ ہے کہ قلبی تعلقات کو دنیا سے منقطع کر دیں اور اس دارِ عزو سے پہلو تہی کر کے دارِ خلود کی جانب توجہ کی جائے۔ اور کمال ہمت کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی جناب میں رجوع کریں اور ان امور کی تکمیل ممکن نہیں جب تک کہ جاہ و مال سے اعراض نہ کریں اور مشاغل دنیوی کو ترک نہ کر دیں۔

————— (۱۱) . —————

غزالیؒ کو اس شکل کا سامنا اس وقت ہوا جب کہ وہ انتہائی رفعت کی حالت میں دنیوی علاقہ میں گھرے ہوئے تھے اور ہر طرف سے ان پر نظریں پڑ رہی تھیں اس وقت ان کے اہم مشاغل تدریس و تعلیم تھے۔ جن کے محرک طلب جاہ اور ترویجِ شہرت تھے اس لیے ان حالات کو تکملت ترک کرنے کے لیے وہ بغداد کو چھوڑنے کی فکر میں پڑ گئے۔ اسی حالت میں رجب ۳۸۵ھ سے اختتام سال تک چھ مہینے گزر گئے اور وہ بیمار ہو گئے۔ اچانک ان کی صحت سے ایسی کا اظہار کیا مجبوراً وہ بغداد سے نکل گئے۔ اور اس بات سے ڈر کر کہ کہیں خلیفہ اور اس کے ساتھی ان کے اس ارادے سے کہ (وہ کبھی بغداد کو واپس نہ آئیں گے) واقف نہ ہو جائیں شام کی طرف جانے کا خیال ظاہر کیا۔ اس کے بعد شام کی طرف گئے اور وہاں دو سال عزالت اور خلوت نشینی و ریاضت میں بسر کئے۔ پھر

بیت المقدس کا رخ کیا اور ”صخرہ“ میں خلوت نشین رہے۔ پھر حجاز کا ارادہ کیا۔ اس کے بعد یوں کے متواتر بلاؤں نے انہیں پھر وطن کی جانب کھینچا۔ اس حالت میں تقریباً دس برس گزار دئے، جس کے دوران میں ان پر بہت سے علوم کا امتحان ہوا اور اس کا ملخص جس سے ہم یہاں منتفع ہو سکتے ہیں یہ ہے کہ غزالی کو اس امر کا پورا یقین ہو گیا کہ خدا کی راہ پر چلنے والے صرف صوفیاء ہی ہیں۔ ان کی زندگی کے حالات سب حالات سے بہتر ہیں، ان کا طریقہ تمام طریقوں سے احسن ہے اور ان کے اخلاق دوسروں کے اخلاق سے اعلیٰ ہیں۔

### — (۱۲) —

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی عقلی فیلسوف نہیں تھے۔ بلکہ بالبعث مذہبی فلسفی تھے۔ انہوں نے علم، عقل اور شرع کو اس حالت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا جو ان کی طبیعت کے مناسب تھا۔ لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان کی بے نظیر عقل نے عربی اور یونانی فلسفے کا مطالعہ کرتے ہوئے ان پر اپنا اثر بھی چھوڑا اور ان سے مستفید بھی ہوئی۔ یہ ان کی تالیفات سے واضح ہوتا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ بالخصوص ”مقاصد الفلاسفہ“ ”احیاء علوم دین“ ”تہذیب الفلاسفہ“ جن کی تفصیل ہم ابن رشد پر درج اسلام کا ایک واحد فلسفی ہے اور غزالی کی ”اسی طرح کی کتاب کے ذریعے تردید کی ہے، بحث کرتے ہوئے کریں گے۔



# ابن بابہ

۔ (وفات ۵۳۳ھ)۔

ابن بابہ کا نام ابو بکر محمد ابن یحییٰ اور لقب ابن صائغ یا ابن بابہ ہے۔  
 قرون وسطیٰ کے مغربی علماء اس کو (A vempace) نقیاس کے نام سے پہچانتے ہیں۔ یہ اندلس  
 کے مشہور علماء میں سے ہے۔ اس نے طب، ریاضیات اور فلکیات میں نامور می  
 حاصل کی۔ موسیقی اور خاص کر عود کے بجانے میں کمال رکھنے کی وجہ سے وہ  
 فارابی کے مشابہ ہے۔ اس کی ولادت سرقسہ میں گیارہویں صدی عیسوی کے  
 آخر میں ہوئی۔ جب سن بلوغ کو پہنچا تو ۱۵۱ھ میں اس نے اشبیلیہ کا رخ کیا  
 اور یہاں سکونت اختیار کر لی اور منطق کی کتابوں کی تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا۔  
 ان میں سے ایک کتاب اسکوریال کے کتب خانے میں (۹۰۹۰ عدد کے تحت)  
 موجود ہے۔ اور اس نے اس کی تدوین سے چوتھی شوال ۵۳۵ھ میں فراغت  
 حاصل کی۔  
 ابن بابہ کے اشبیلیہ کو منتقل ہونے کا سبب تحقیق کے ساتھ معلوم نہیں۔

ممکن ہے کہ وہ تونس اول کے مدینہ منقرصہ کو (۵۱۲ھ) میں فتح کرنے کے بعد ایشلیہ کی جانب ہجرت کرنے پر مجبور ہو گیا ہو۔ بہر حال دوسرے عرب ہاجرین کی طرح ابن باجہ نے بھی ہجرت اختیار کی اور ایک عرصہ تک یہاں مصروف رہا۔ اس کے بعد اس نے غرناطہ کا رخ کیا اور وہاں کچھ زمانے تک مقیم رہا۔ اس کے بعد مغرب کی طرف کوچ کیا اور امائے مرابطین کے ہاں ایک خاص رسوخ اور عزت حاصل کر لی۔ تاریخ الحکماء اور ابن الخطب کی حیات المصفیٰ مکاری میں لکھا ہے کہ ابن باجہ یوسف بن تاشین کے پوتے یحییٰ بن ابی بکر کا وزیر تھا، لیکن اس روایت کی صحت میں شبہ ہے کیونکہ یحییٰ جو اپنے جد یوسف کے زمانے میں فاس کا امیر تھا اس کی وفات کے بعد غرناطہ میں فاس سے فرار ہو گیا، اس لیے کہ وہ اپنے چچا علی بن یوسف پر (جس نے یوسف کے بعد امارت حاصل کی تھی) حملہ کر بیٹھا تھا۔

ابن باجہ نے ۵۳۳ھ مطابق ۱۱۳۷ء میں وفات پائی۔ اس وقت وہ بالکل نوجوان تھا۔ بعض مورخین نے روایت کرتے ہیں کہ اس کی وفات نہر کماے کی وجہ سے ہوئی جو اس کے ہمعصر طبریوں کی غیرت و حسد کا نتیجہ تھی۔ ابن ابی الصبیح نے حکیم ابن باجہ کے حالات اپنی کتاب عیون الانباء میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ ابو الحسن علی غرناطی ابن الصانع کا شاگرد اور دوست تھا، اس نے اس کی بعض تالیفیں بھی جمع کی ہیں اور اس مجموعے پر ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن الصانع وہ پہلا شخص ہے جو عربوں کی مشرقی حکمت سے متصفیہ ہوا (فلاسفۃ الشرق) کے نام سے ابن سینا فارابی، اور غزالی مشہور ہیں تاکہ ان کا عرب کے مغربی فلاسفہ سے امتیاز ہو جائے جیسے ابن طفیل ابن باجہ، ابن رشد، اس روایت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حکماء کی تالیفات آئیں میں حکم ثانی کے زمانہ حکومت سے (۹۶۱ھ تا ۹۷۹ھ) شائع ہوئے لگیں۔ اس لحاظ سے ابن باجہ بلاشبہ سب سے پہلا حکیم ہے جس نے اندلس میں علوم فلسفہ کی اشاعت کی۔ ابن طفیل جو اس سے بڑا وقت بھی نہ تھا کیونکہ وہ اس سے چند سال بعد گزرا ہے اس کے فضائل کا مغرب میں اور ابن باجہ میں جو کچھ وسعت فکر اور اعلیٰ دکاوت پائی جاتی تھی اس نے اس کو صراحت کے ساتھ



بیان کیا ہے اور دوسرے تمام اہل زمانہ پر ابن ماجہ کا تفوق بتلاتے ہوئے اس کی موت پر اظہارِ تاسف کیا ہے، کیونکہ دنیوی زندگی کے مشاغل اور قبل از وقت موت نے اس کے علم کے خزانے کو کھلنے کا موقع نہ دیا۔ چنانچہ اکثر اہم کتابیں جو اس نے چھوڑی ہیں غیر مکمل ہیں، اس نے صرف چند ہی مختصر مباحث کی تکمیل کی ہے جو عجلت میں لکھی گئی ہیں۔ لیکن جہاں بعض اکابر معاصرین نے اس کی تعریف کی ہے وہاں وہ بعض ظن کر لے والوں کی مذمت سے بھی دجن کو حد اور جہل نے اندھا بنا دیا تھا، پنج نہ سکا۔ چنانچہ فتح ابن خاقان نے خلافت العثمان میں لکھا ہے۔

”ادیب ابو بکر ابن الصائغ دین کی آنکھ کی کھٹک اور اہل ہدایت کے لیے عذابِ جان تھا۔ وہ اپنے معاصرین میں ہوس رانی، انکارِ شکوک اور توہمات میں مشغول ہونے کے اعتبار سے شہرت رکھتا ہے۔ اس کو سوائے ریاضیات اور علم نجوم کے اور کسی چیز سے سروکار نہ تھا اس نے کتابِ اشدر کی تحقیر کی اور اس سے اعراض کیا۔ اس کا قول تھا کہ زمانے میں ایک دائمی تغیر جاری ہے۔ کوئی شے ایک حالت پر نہیں رہتی انسان بھی بعض نباتات اور حیوانات کی طرح ہے اور موت ہر شے کی انتہا ہے۔“

ابن خطیب نے اپنی کتاب ”الاحاط فی اخبار غرناطہ“ میں ابن الصائغ اور ابن خاقان کی عداوت کا سبب بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن خاقان نے ایک روز کسی مجلس میں اپنے حال پر امرائے اندلس کی نوازشوں کا ذکر کرتے ہوئے اظہارِ فخر کیا تھا اور ابن صائغ نے اس کی تکذیب اور تحقیر کی تھی۔

ابن ماجہ کی تالیفات کا ابن ابی اصیبعہ نے ذکر کیا ہے ان میں سے بعض طب ریاضیات اور حکمت پر ہیں اور بعض طبیعیات، حوادث جو پر ارسطو کی بعض کتابوں کی شرحیں ہیں۔ چند کتابیں ہدایت اور نہایت پر ہیں۔ ایک کتاب جو انیات پر ہے۔ البتہ ایسی کتابیں جن کی تکمیل نہیں ہوئی اور جن کا ابن طفیل نے ذکر کیا ہے اکثر منقطع پر ہیں اور اس کو ریال کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں۔ اسی طرح اس کا ایک رسالہ نفس پر ہے اور ایک تدبیر تنوید سے متعلق ہے۔ ایک رسالہ اتصال پر ہے اور ایک دوسرا رسالہ وداع ہے جن میں ان عوامل سے بحث کی گئی ہے جو انسان پر

اثر انداز ہوتے ہیں اور عقل کو فکر کی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وجود نفسانی اور علم کی غرض و غایت کی بھی تشریح کی ہے اور ان دونوں کے مقاصد تقرب الی اللہ اور عقل فعال سے اتصال حاصل کرنا (جو خدائے تعالیٰ کی ذات ہی سے صادر ہوتی ہے) اقرار دیا ہے۔ اس کے بعد مولف نے چند مبہم کلمات خلوص کے متعلق لکھے ہیں اور اس مذہب کی تخم ریزی کی ہے جس کی آبیاری بعد میں چل کر ابن رشد نے کی ہے یہ عقیدہ وحدت النفعوں کا مبدا ہے۔ نصرانی علماء کے ہاں اس عقیدہ کا ایک خاص اہمیت حاصل تھی یہاں تک کہ مقدس ٹوما اور برت کبیر نے اس کی تکذیب شروع کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن باجہ نے رسالہ وداع ایک طویل سفر سے قبل لکھا تھا اور اس کو اپنے ایک شاگرد اور دوست کے ہاں بھیجا تھا تاکہ اہم مسائل کے متعلق جو کچھ بھی اس کے خیالات تھے وہ اس کے نزدیک واضح و مبسوط بن جائیں مگر ہے اس کے بعد دونوں کی ملاقات نہ ہو سکی رسالہ وداع کے مطالعہ کرنے والے پرنٹا ہر ہوتا ہے کہ مولف کا علم اور فلسفے کے اصول کے احیاء کے جانب ایک خاص میلان ہے، کیونکہ اس کے خیال کی رو سے یہ دونوں انسان کو اس کے طبعی امور کے احاطہ کرنے میں رہنمائی کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ کی مدد سے اس کو اپنی ذات کی معرفت عطا کر سکتے ہیں اور اس میں اس عقل فعال میں جو اتصال ہے اس کے علم کی طرف ہدایت کر سکتے ہیں۔ ابن باجہ نے عزرائلی پر طعن کیا ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب متفقہ کی اس تعلیم کے غلط ذہن کے لئے عالم معقولات کو کھول دیتی ہے اور مفکرین کے سامنے امور الہی پیش کرتی ہے جس کی رویت کے ماسوا کو فی لذت نہیں ہی وہ مقصد اعلیٰ ہے جس کے لیے تمام مفکرین کو شاں رہتے ہیں "خود اپنے نفس کو بھی گمراہ کیا اور دوسروں کو بھی۔"

وہ رسالہ جس کا نام ابن باجہ نے تدبیر متوحد رکھا ہے اس کی تمام کتابوں میں نہایت اہم اور مفید ہے اور ابن رشد نے اپنی عقل ہولانی والی کتاب کے آخر میں اس کا اسطرح تذکرہ کیا ہے کہ ابو بکر اس مبالغے نے اس امت میں

متوحد کی تدبیر کو واضح کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکا۔ اور اس کے فلسفے کا اکثر حصہ مبہم رہ گیا ہے ہم کسی دوسرے موقع پر اس رسالے سے مولف کا جو مقصد ہیں واضح کریں گے۔ کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے اس میدان میں قدم رکھا اور اس میں اس کا کوئی پیشرو نہیں۔“

ابن صالح کے اس رسالے کی کوئی خاص اہمیت نہیں اور نہ ابن رشد نے اپنی تالیفات میں جیسا کہ اس نے وعدہ کیا تھا اس پر کسی قسم کی بحث کی ہے۔ ہم کو اس کے متعلق جو کچھ معلومات حاصل ہیں ان کا انحصار چودھویں صدی کے یہودی فلسفی موسیٰ زبونی پر ہے جس نے حمی بن یقظان کی شرح لکھی ہے۔

رسالہ اندیر متوحد سے ابن باجہ کا مقصد متوحد انسان کی قدرت کو ظاہر کرنا تھا جو زندگی کے حسات سے مستنفع ہو اور اس کے مفاسد سے اجتناب کرے اور اپنے قوائے فکر کی بھرپور نشوونما کے ذریعے عقل فعال سے اتصال پیدا کرے لیکن ابن باجہ خلوت یا وحدت مطلقہ کی تلقین نہیں کرتا۔ وہ ایک ایسے انسان کو جس کی زندگی مختلف پہلوؤں کو لیے ہوئے ہو، حصول کمال کے ذرائع بتلاتا ہے اور فرد واحد یا کئی افراد کے لیے جو فکر کے لحاظ سے ایک ہی منزل میں ہوں (یعنی وہ لوگ جن کا انتہائی مقصد ایک ہو) اس کمال کے حصول کے امکان کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ تمام اہل شہر اس کی استعداد رکھتے ہیں بشرطیکہ ان کی زندگی کمال کے شرائط کے تابع ہو۔ اس امر میں جو مشکلات حائل ہیں وہ ابن باجہ سے مخفی نہیں تھے اس لیے اس نے متوحد کو علمی حیثیت سے ایک کامل تمدن میں زندگی بسر کرنے کی ہدایت کی، یعنی ایک ایسا تمدن جو کمال سے قریب ہو اور جہاں اہل فضل و حکمت کا زیادہ اجتماع ہو۔ اور اس کا نام ابن باجہ نے افضل الدولہ رکھا۔ رسالہ اندیر متوحد کے اٹھ فصلوں پر منقسم ہے۔

ملخص رسالہ اندیر المتوحد

## فضل اول

اس رسالے کی غایت یہ ہے کہ اہل مدینہ میں متوحد کی تدبیر کی توضیح کی جائے

اس لیے مولف نے سب سے پہلے لفظ تدبیر سے بحث شروع کی ہے۔ لکھا ہے کہ یہ لفظ اپنے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے ان تمام مجموعہ اعمال پر دلالت کرتا ہے جو کسی مقصد معلوم کی جانب رہبری کرتے ہیں، اس کے ذریعے کسی مفرد عمل پر استدلال کرنا ممکن نہیں بلکہ یہ ایک ایسے اعمال کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے جو ایک نفع پر کسی خاص غرض کے حصول کے لیے مرتب شدہ ہوں جیسے تدبیر سیاسی، تدبیر حربی وغیرہ اور اسی معنی کے لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا مدبر ہے۔ اس کی تدبیر عام لوگوں کے خیال کے مطابق حکومتوں کی تدبیر کے مشابہ ہے۔ اگرچہ حکماء کی رائے میں یہ تدبیر معنوی اعتبار سے نہیں بلکہ صرف لفظی حیثیت سے مشابہ ہے، کیونکہ تمام اعمال کے مجموعے کو ایک معلوم اصول کے تحت منظم کرنا اور ان کی تکمیل سے قبل ان پر غور و فکر کرنا انسانی خصوصیات سے ہے۔

فقہ حنفی کی تدبیر حکومت کا ملہ کی تدبیر کے حامل ہونی چاہئے اس لحاظ سے مولف نے تدبیر سیاسی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: حکومت کا ملہ کی علامتوں سے ایک یہ ہے کہ اس میں اطباء اور نصحاء ہوں کیونکہ مدینہ کا ملہ کے باشندوں کو کسی قسم کے علاج کی ضرورت ہی نہیں ہے وہ ایسی غذا استعمال کرتے ہیں جو ان کی طبیعت کے موافق ہوتی ہے اس لیے ایسے امراض جو غذا کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ظاہر نہیں ہونے پاتے البتہ ایسی بیماریاں جو انسان کی افراط و تفریط کے بغیر محض خارجی موثرات کے ذریعے اس پر حمل آور ہوتی ہیں خود بخود زائل ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح اہل مدینہ کا ملہ قضا سے مستغنی ہیں کیونکہ ان کے تعلقات کی بنیاد محبت پر ہوتی ہے اس لیے وہ متوں میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ اس کے علاوہ حکومت کا ملہ اس امر کی کفیل ہوتی ہے کہ اس کے افراد کمال کے اعلیٰ مراتب کو (جہاں تک کسی فرد کی ترقی ممکن ہے) حاصل کریں کیونکہ وہ تمام غور و فکر کے اعلیٰ اصول کو اختیار کرتے ہیں اور تمام امور پر نظر غائر ڈالتے ہیں، اور ہر فرد قانون کا پابند ہوتا ہے کیونکہ وہ ہر فعل کے جواز و عدم جواز سے بخوبی واقف رہتا ہے۔ اس طرح ان کے اعمال ہر قسم کی خطا، بوقوتی اور دھوکے سے پاک ہوتے ہیں، ان کی طبیعتوں میں صفائی ہوتی ہے، اخلاق میں وسعت پیدا ہوتی ہے اس وجہ سے لوگوں کو طلب نفوس کی ضرورت

نہیں ہوتی حالانکہ ناقص جمہوریتوں جیسے اشرفیت (ارستو قرطیت) مدبریت (دیو لیبیت) جمہوریت (دیو قرطیت) اور شاہی (مونارکیت) میں اس کے بغیر گزریں نہیں۔ متوحّدین کو چاہیے کہ وہ حکومت غیر کاملہ میں اس طرح زندگی بسر کریں گویا کہ وہ کامل حکومت کے فرد ہیں۔ وہ ایک ایسی نبات کے مانند ہیں جس کا نشو و نما خود بخود باقتضائے طبع ہوتا ہے اور اس کے برخلاف دوسروں کی حالت ایسی نبات کی طرح ہے جس کا نشو و نما مصنوعی طور پر ہوتا ہے۔

ابن باج کہتا ہے کہ اس کتاب سے ہمیں ان افراد کی تدبیر کی تشریح مقصود ہے جن کے لیے جمہوریت کا ملکہ کے قواعد سے واقف ہونا ضروری ہے تاکہ طب ثلاثہ (یعنی طب نفس، طب خلق، طب بدن) کی احتیاج باقی نہ رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ خود ان کا شافی ہے۔ متوحّد فرد ہو یا جماعت جب تک کہ قوم مجموعی حیثیت سے اس کے اصول اختیار نہ کر لے تلاش کمال کی وجہ سے وہ اوروں سے تمیز نہ ملے یہی وہ لوگ ہیں جنہیں متصوّفین غربا کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس لیے کہ ان میں جو فضائل فطری طور پر پائے جاتے ہیں اور جس حکمت کا انھوں نے اکتساب کیا ہے ان کے اعتبار سے وہ اپنے وطن میں بھی اجنبی ہیں ان سے اہل و عیال اور دوست احباب کنارہ کشی اختیار کرتے ہیں ان کے بعد وہ اپنے افکار کے ساتھ اس دنیائی مقام سے جہاں وہ مقیم تھے جمہوریت کاملہ کی طرف رجحان کے نزدیک وطن اور مستقر کے مائل ہے منتقل ہو جاتے ہیں۔

ملاحظہ ہو فارابی پر جو ہم نے نوٹ لکھے ہیں کیونکہ اس نے سیرۃ الغافلین خلاصۃ المنورین پر بحث کرتے ہوئے اسی قسم کے قول کو پیش کیا ہے۔

## فصل دوم

اس کے بعد ابن باج نے انسانی اعمال پر بحث شروع کی ہے اور ان کے انواع کی تفصیل کی ہے تاکہ فاضل انسانی اعمال اور ایسے اعمال میں جو کسی غرض پر تہی ہوتے ہیں اختیار ہو جائے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان اور حیوان میں ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ

حیوان اور نبات میں اور جامد معدنیات میں۔ البتہ خالص انسانی افعال، یعنی وہ افعال جو شخص انسان کے ساتھ مخصوص ہیں ارادہ مطلقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس ارادے کا جو غور و غوض کے بعد صادر ہوتا ہے نہ کہ اس ارادے کا جو طبعی طور پر پایا جاتا ہے، اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص پیچھ کر توڑ دے محض اس لیے کہ وہ اس سے زخمی ہوا تھا تو اس کا یہ فعل حیوانی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر وہ پیچھ کر اس لیے توڑ دے کہ اور لوگ اس سے زخمی نہ ہوں تو اس کا یہ فعل انسانی سمجھا جائے گا۔ اسی طرح جو شخص انسان بدن کے تنقیہ کے لئے استعمال کرے اور اس سے جلدت حاصل ہو رہی ہے اس کو ضمنی قرار دے تو اس کا یہ فعل اپنی غایت کے اعتبار سے انسانی شمار ہوگا اور بالعرض حیوانی۔ اس کا ماحصل یہ کہ فعل حیوانی کی جانب ہماری رہنمائی وہ فطری قوت کرتی ہے جو روح حیوانی میں موجود ہوتی ہے اور عمل انسانی کی طرف ہم اعتقاد اور رائے کے ذریعے مائل ہونے ہیں قطع نظر اس کے کہ اس وقت کوئی موثر طبعی فکر سے قبل واقع ہو یا نہ ہو۔ اور اکثر انسانی افعال کی (جو ان چاروں قسموں میں جن کے متعلق بحث ہو چکی ہے داخل ہیں) ترکیب حیوانی اور انسانی دونوں عنصروں سے ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت شاذ ہوتی ہیں جہاں انسانی افعال مطلقاً حیوانی ہوں، بلکہ اکثر یہ انسانی ہوتے ہیں اور یہی متوجہ کو پیش نظر بھی رکھنا چاہئے جس شخص کا عمل روح حیوانی کے لحاظ کے بغیر محض فکر اور عدل کے ناثرات کا نتیجہ ہو اس کو بجائے انسانی فعل کے عمل الہی کہنا بجا ہوگا اور یہی عمل اس رسالے میں ہماری توجہ کا مرکز ہے۔ اور جو شخص اس مقصد کی تکمیل کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ فضائل میں ترقی کرے اس طرح کہ اگر نفس مائل کسی شے کی تکمیل کا ارادہ کرے تو جب تک کہ اس قسم کا ارادہ کر رہی ہے روح حیوانی بجائے مخالفت کرنے کے اس کی اتباع کرتی رہے، اس طریقے سے روح حیوانی اپنی ذات کے لیے فضائل خلق کا انکساب کرے گی اور یہی فضائل ”روح حیوانی کے لیے وجود کا اظہار ہیں“

لہذا متوجہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان فضائل سے متصف ہو اور یہ

اس کی تدبیر کا پہلا قاعدہ ہے، کیونکہ اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو اور عمل کے وقت نفس حیوانی اس کے لیے دشواریاں پیدا کر دے تو یہ صفات ناقص رہ جائیں گی اور ان کی کوئی غایت نہ ہوگی اور اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو سکے تو وہ بہت جلد اکتا جائے گا اور ان کے لئے دشواری پیدا ہو جائے گی حقیقت میں نفس حیوانی کا طبعی اقتضایہ ہے کہ وہ نفس عاقلہ کی اتباع کرے، سوائے اس شخص کے نفس کے جو اپنی طبعی حالت پر قائم نہ ہو مثلاً وہ جو متلون الطبع ہو، یا وہ جو غصے سے مغلوب ہو جائے، وہ شخص جس کے نفس حیوانی کو نفس عاقلہ پر غلبہ حاصل ہو اور جو اپنے تمام خواہشات کی اتباع اور نفس عاقلہ کی مخالفت کرتا ہو۔ ایسا شخص اگرچہ وہ انسان ہے لیکن دراصل حیوانی طبیعت کا بندہ ہے، اس کو ہدایت و ضلالت کے راستے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ میرا تو یہ خیال ہے کہ ایسے انسان سے حیوان بہتر ہے کیونکہ حیوان اپنی ذاتی طبیعت کی اتباع کرتا ہے اور ایسے شخص کو جو انسانی فکر کی قوت رکھتا ہے ہم اس وجہ سے زرا حیوان کہہ سکتے ہیں کہ یہ اچھے افعال کی استعداد رکھنے کے باوجود ان سے متصف نہیں ہوتا، اس صودت میں وہ انسانیت کے درجے سے گر جاتا ہے بلکہ حیوان کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے، غرض کہ وہ حیوان مطلق ہی بن جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی ذکاوت کے ذریعے معلومات سے بہرہ ور ہونے اور خیر و شر کے امتیاز کے باوجود حیوانی طبیعت کی اتباع کرتا ہے۔

ایسی صورتوں میں عقل بشری شرکی زیادتی کا سبب بن جاتی ہے یعنی جب اس کو خیر کے علم ہونے کا دعویٰ ہوتا ہے تو طبیعت حیوانی ذکاوت پر غالب آجاتی ہے، اس ذکاوت کی مثال ایک ایسی عمدہ غذا کی سی ہے جو ایک بیمار شخص کو دی جائے اور بقول بقراط "اس قسم کی غذا بیماری میں اور اضافہ کرے" جمادات کا نیچے گرنا ان کی طبیعت کا اقتضایہ ہے اور اوپر جانا کسی دوسری قوت پر منحصر ہے اور بلاشبہ اس قسم کے اعمال کی تکمیل لازمی طور پر ہوتی ہے اور جمادات میں ارادے کی آزادی نہیں پائی جاتی ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم ان افعال سے بڑکے رہیں کیونکہ اس قسم کے عمل میں جو حرکت ہوتی ہے اس میں ہمارے اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح وہ عمل حیوانی جو نفس غذائی میں

جاری رہتا ہے اور جس سے قوائے جسمانی نشوونما اور ترقی پاتے ہیں بغیر کسی قصد کے طبعی طور پر تکمیل پاتا ہے لیکن جس حیثیت سے کہ اس کا صدور ہم سے ہوتا ہے ہمیں اختیار حاصل ہے کہ ہم اس سے باز رہیں اور اس قسم کے فعل سے رک جائیں اور انسانی عمل ہمیشہ ہماری قوت اور قصد سے صادر ہوتا ہے اس لیے ہم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ہم جب چاہیں اس سے باز رہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہایات اور علل نہایتہ صرف انسانی اعمال کے ذریعے محدود و معین ہوتے ہیں۔

## فصل سوم

اس کے بعد ابن باج نے عقلی اعراض اور ان کے اقسام پر بحث شروع کی ہے تاکہ متوجہ کے انتہائی غایتوں کی وضاحت ہو جائے۔ سب سے پہلے اس نے انسانی افعال کی توضیح کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کا صدور قوت عاقلہ کے ذریعے ہوتا ہے اور یہ قوت کسی قصد یا غایت کے لیے موجود ہوتی ہے اور یہ غایت اعراض عقلیہ کی دوسری قسم ہے۔ عقل کو عالم لوگ نفس کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور فلاسفہ ان دونوں کو مترادف قرار دیتے ہیں اور بعض اوقات اس سے حرارت طبعی مراد لیتے ہیں جو نفس کے ابتدائی عناصر سے ہے۔ اسی لحاظ سے اطباء نے ارواح کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔ روح طبیعیہ۔ روح عاقلہ، روح محرکہ، اور اس سے جو نفس مراد لیتے ہیں وہ مطلقاً نفس ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ قوت محرکہ ہے۔ اس معنی کی رو سے عقل اور نفس مترادف ہیں اور لفظ روح کا اطلاق خاص طور پر اس روح پر ہوتا ہے جو دوسرے درجے کی ہے یعنی روح عاقلہ یا حیویتیہ پر۔ اور بعض وقت لفظ روح سے وہ منفصل جامد مواد مراد لیتے ہیں جو دوسرے مواد کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے بھی مراد لیتے ہیں جو جسم نہیں بلکہ جسم کا ایک عرض ہے اور باوجود اس کے فلاسفہ اس مواد پر لفظ روح کا اطلاق نہیں کرتے جیسا کہ عام طور پر عرب کے لغویین یعنی ماہرین لغت کی عادت ہے بلکہ وہ زیادہ تر اس کو روح حلی کہتے ہیں یا ایک مرکب کلمہ ہے



اور روح سے مشتق ہے جیسا کہ لفظ جسمانی جسم سے مشتق ہے اور نفسانی نفس سے، اور جوں جوں مادے کو جسمانیات سے دوری ہوتی جائے گی اسی قدر اس پر لفظ روح کا اطلاق واجب ہونا جائے گا۔ اس لحاظ سے تمام موادوں میں عقل فعال اس نام کی سب سے زیادہ مستحق ہے اسی طرح وہ مواد بھی جو فلک کے اجرام اور دوائر کو حرکت میں لاتا ہے۔ روحانی اعراض کی چار مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) اجسام تکلیفہ یا تارے (۲) عقل عام یا عقل صادر۔ (۳) عقل ہیولانی یا مادی، یعنی وہ اعراض محلولہ یا افکار عقلیہ جو اشیاء کے ساتھ قائم ہیں۔ (۴) وہ افکار جو فواعے نفسی یا ذوق عادی یعنی خیال اور حافظے میں موجود ہیں۔

پہلی قسم کو مادے سے مطلقاً مبرا و کا نہیں۔ دوسری بالذات تو مادی نہیں البتہ مادے سے ایک گور تعلق رکھتی ہے کیونکہ وہ اشکال مادی کی تشکیل کرتی ہے جیسے کہ وہ عقل صادر جو عقل فعال کی طرح اشکال کو پیدا کرتی ہے۔ تیسری قسم کو بلا واسطہ مادے سے تعلق ہے اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں کیونکہ یہ اشیاء سے مادی معقولہ کو (جو بذاتہ روحانی نہیں ہیں) شامل ہے ان کا وجود مادے میں بھی ہے اور جسمانیات سے خلج بھی۔ وہ بعض ایسے اشکال ہیں جو نفس عاقلہ کی قوت میں اس وقت باقی رہ جاتے ہیں جب کہ قوت عاقلہ اور شے مفرد کا خاص تعلق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جب تک یہ تعلق قوت عاقلہ کو جسمانی اثر سے متاثر کرتا رہتا ہے جسمانی رہتا ہے لیکن جب جسمانیات ختم ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق بھی مرتفع ہو جاتا ہے اور قوت عقلیہ محض روحانی ہو جاتی ہے تو اس وقت صرف ایک عام تعلق باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ علاقہ جو اس کو تمام افراد کے ساتھ مربوط کرتا ہے جو تھوئی قسم معقولات ہیولانی اور مادی اعراض کے بین بین ہے۔

## فصل چہارم

بعض اعمال ایسے ہیں جن کا مقصد سوائے جسمانی فائدے یعنی کھانے، پینے، لباس اور رہائش کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کے پیش نظر صرف

۸۷ مادی منفعت ہوتی ہے اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے کہ جسمانی شکل کی تکمیل کی جائے اور اس سے غفلت نہ برتی جائے۔ اس کے بعد وہ اعمال ہیں جن کی غایت خاص روحانی اشکال ہوتی ہیں اور وہ ان اشیاء کی اختلاف طبعیت کی وجہ سے جو اس کے مقصود ہیں خست و شرافت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ بعض آدمی لباس فاخرہ پہن کر بظاہر فخر کرتے ہیں اور باطنی لباس سے غافل رہتے ہیں لیکن جولدت انھیں حاصل ہوتی ہے وہ شہوانی نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک حائسہ باطنی کی طرف رجوع کرتی ہے جس میں کسی قدر روحانیت بھی شامل ہوتی ہے (ب) وہ اعمال جو عرض روحانی کی جانب (جو خیال میں پوشیدہ ہوتی ہے) رجوع کرتے ہیں جیسے انسان امن کے زمانے میں مسلح ہو جائے (ج) وہ اعمال جن کی غایت سرور اور اطمینان ہوتی ہے جیسے احباب کا اجتماع اور مختلف کھیل اور مرد و عورت کے تعلقات سوائے علاقہ تناسلی کے، مکان کا آرام، سامان و اسباب کا حصول، بلاغت شعر۔ (د) ایسے اعمال جن کا مقصد عقل اور فکر کی تکمیل ہوتی ہے، گویا کہ ایک شخص اپنی ذات کے لیے علم حاصل کرتا ہے تاکہ اس کی عقل کی تکمیل ہو جائے، ذکر اس کو کوئی اور مادی منفعت حاصل ہو، یا کوئی ایسی بزرگی و برتری کا کام کرنا ہے جس میں اس کو کسی نتیجے یا فائدے کا انتظار نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام اعمال انھی کی خاطر ہوتے ہیں انسان کی لیے روحانی شکل کی تکمیل کے سوائے ان کا کوئی اور مقصود نہیں ہونا چاہئے۔ بعض ایسے اشخاص بھی ہیں جن کا مقصد ان اعمال سے طلب شہرت یا بزرگی ہوتی ہے اور وہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ اس کا نام مدتوں باقی رہے، عرب اس قسم کی شہرت کو بہت اہمیت دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کا شاعر کہتا ہے: الذکرا انسان عمرشان (ذکر یعنی شہرت انسان کے لئے ایک دوسری عمر ہے)۔

وہ اعمال جن سے روحانیت عامہ کے اشکال مقصود ہیں انسان کے تمام افعال میں کامل ہوتے ہیں اور یہ اعراض مطلوبہ اعمال سابقہ (جو جسمانیت سے اعتقاد رکھتے ہیں) اور روحانیت مطلقہ کے بین بین ہوتے ہیں۔ یہ ہر شخص کی انتہائی غایت ہے جو سعادت سے بحث کرنا ہے اور تنوہ کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے۔

## فصل پنجم

اعراض مقصودہ کے تحت انسانی اعمال کی تقسیم کے بعد حکیم نے ان اعمال کے اعراض کا ہر مخصوص شکل کے لیے تعین کیا ہے۔ اس نے نکھائے کہ اعراض کی تین قسمیں ہیں وہ اعراض جو متعلق ہیں اعراض جسمانی سے، یا خاص اعراض روحانی سے، یا عام اعراض روحانی سے ایسے خالص جسمانی اعمال سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں جن میں انسان اور حیوان دونوں مشترک ہوتے ہیں۔

روحانیت عامہ انسان کو عقلی اور خلقی صفات کی جانب مائل کرتی ہے انسان کے بعض اخلاق حیوان میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے شیر کی شجاعت اور مور کی خود پسندی اور کتے کی بیداری۔ لیکن یہ صفات نوع کے چند افراد کے لیے مخصوص نہیں بلکہ ایسے اوصاف ہیں جو کل جنس میں طبعی طور پر پائے جاتے ہیں، لیکن یہ سوائے انسان کے کسی میں انفرادی طور پر نہیں ملتے۔ تمام کتے بیدار ہوتے ہیں لیکن انسانوں میں بہت کم افراد بیدار پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح انسانوں کے ان صفات پر فضائل کا اسی وقت اطلاق ہوتا ہے جب کہ وہ انھیں دائمی طور پر اعتدال کے ساتھ مقتضائے حال کے مطابق استعمال کرے۔

صفات عقلیہ انسان کے اعراض روحانیہ میں ایک خاص قسم کی نکوین کرتے ہیں جس کو دوسری صفات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقلی اعمال اور علوم حقیقت میں تمام کے تمام کمالات مطلق ہیں جو انسان کو ایک کامل اور حقیقی وجود عطا کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے انفرادی روحانی عرض ایک ایسا وجود عطا کرتا ہے جو وقت کے لحاظ سے محدود ہوتا ہے مثلاً وہ عرض روحانی جو شہرت کا نتیجہ ہے کیونکہ اس کے اور اس عرض کے درمیان جو صفات عقلیہ کی مداخلت سے حاصل ہوتا ہے کوئی تقارنت نہیں ہوتی۔

جو شخص اعراض جسمانیہ پر اکتفا کرتا ہے وہ خود کو حیوانیت کے دھرم میں

دفع کر لیتا ہے اسی طرح جسمانی وجود کو بالکل نظر انداز کر دینا بھی طبیعت کے خلاف ہوگا اور یہ سوائے چند استثنائی صورتوں کے (جب کہ حیات کی تحقیر لازمی ہوتی ہے) جائز نہیں قرار دیا جاسکتا مثلاً جب انسان اپنے وطن اور مذہب کی حمایت میں اپنی جان قربان کر رہا ہے۔

ہر آدمی انسان کا سعادت کے مرتبے تک پہنچنا ممکن نہیں۔ کوئی شخص اس وقت تک سعادت حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس میں کامل روحانیت اور حقیقی الوہیت نہ پیدا ہو جائے۔ روحانی شخص کو چاہیے کہ وہ محض ضرورت کے لحاظ سے جسمانی اعمال کی تکمیل کرے، البتہ روحانی اعمال کی پابندی انہی کی خاطر کرنی چاہیے۔ اسی طرح فلسفی کو چاہیے کہ وہ روحانی افعال کثرت کے ساتھ کیا کرے لیکن وہ اس کے مقصود بالذات نہ ہوں البتہ اعمال معقولہ کی تکمیل انہی کی خاطر کی جانی چاہیے اور صرف انہی اعمال جسمانی کو انجام دے جو اس کے زمانہ حیات میں مدد دیں اور کسی جسمانی شے کو روحانی شے پر مقدم نہ کیا جائے، اعلیٰ روحانی درجات سے صرف اسی قدر مستفید ہو جو معقول کے لیے ناگزیر ہیں اس کے بعد معقول مطلق سے تعلق پیدا کیا جائے کیونکہ وہ جسمانی وساطت سے انسانی مخلوق بنتا ہے اور روحانی واسطے سے ارفع و اعلیٰ مخلوق ہو جاتا ہے اور معقول کے ذریعے وہ الوہیت سے منصف ہو جاتا ہے اس طرح فلسفی بالطبع ایک ایسا کامل انسان ہے جو صفات الوہیت سے منصف ہوتا ہے لیکن اس کے لیے یہ شرط لازمی ہے کہ وہ ہر قسم کے اعمال سے انہی اعمال کو اختیار کرے جو نہایت رفیع و بلند ہیں۔ انسانوں کے ہر طبقے سے میل جول رکھے تاکہ ان میں جو اعلیٰ صفات پائی جائیں ان سے مستفید ہو، اور ان سب میں پسندیدہ افعال اور بزرگی و شرف کے اعتبار سے ممتاز ہو۔ جب وہ انتہائی غایت تک پہنچ جائے یعنی جب کہ معقول بسیط کو ان کے تعلیم حسانی کے لحاظ سے سمجھ جائے اور نیز مواد منفصلہ کا بھی علم حاصل کر لے اور ان سے ایک ہو جائے تو ممکن ہے کہ اب وہ موجود الہی کہلائے۔ اس وقت وہ غیر کامل جسمانی صفات کو خیر باد کہہ دیتا ہے اور اسی طرح اعلیٰ روحانی صفات بھی اس سے علحدہ ہو جاتے ہیں اور وہ صفت الہی سے مزین ہو جاتا ہے جس میں

کسی روحانی یا جسمانی شے کا کوئی دخل نہیں۔ یہ تمام متوحد کے صفات ہیں جو جمہوریت کا لکھ کا ایک فرد ہے۔

## فصل ششم

انفرادی اعراض روحانیہ کی چار قسمیں ہیں:۔ پہلی قسم عام ہے۔ اور اس کا محل جو اس یا احساس ہے، دوسری قسم کا تعلق طبیعت یا شہوت سے ہوتا ہے کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ اپنے نفس میں ایک روحانی عرض کو پا تا ہے جو اس کو پانی کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اسی طرح مجھ کے شخص میں بھی ایک روحانی عرض پایا جاتا ہے جو اس کو غذا کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے، اس طرح عام طور پر انسانی خواہش کی تکمیل ایک عرض روحانی کے ذریعے ہوتی ہے اور یہ عرض جس کا صدور طبیعی طور پر ہوتا ہے کسی خاص چیز سے متعلق نہیں ہوتا کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ کسی خاص پانی کو تلاش نہیں کرتا بلکہ جس قسم کا بھی پانی دستیاب ہو اس کے لیے کافی ہے۔ تیسری قسم میں وہ عرض روحانی ہے جو فکر سے پیدا ہوتا ہے یا وہ عرض جو فور و فکر دلیل اور توضیح کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چوتھی قسم میں وہ اعراض داخل ہیں جو دلیل و فکر کی مدد کے بغیر عقل خیال کی تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم میں وحی داخل ہے اور ایسے سچے خواب بھی جن کی صداقت و دوامی ہوتی ہے نہ کہ اتفاقی۔ پہلی دو قسمیں انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اور ایسے اعراض جو حیوان کے کمال طبعی کے لیے ضروری ہیں وہ طبعی طور پر تمام حیوانات میں پائے جاتے ہیں البتہ وہ اعراض جن کو طبیعت بطور شرف کے عطا کرتی ہے مرنچند حیوانات میں پائے جاتے ہیں اور یہ انھی حیوانات تک محدود ہیں جن میں چوہو بچہ اور شہد کی مکھی کی طرح خون نہیں پایا جاتا۔ اعراض روحانیہ کی دوسری دو قسمیں انسان کے ساتھ مخصوص ہیں یہ دونوں، انفرادی اعراض روحانیہ اور اعراض معقولہ کے درمیان پائے جاتے ہیں کیونکہ یہ اجسام کے لیے انفرادی اعراض نہیں ہیں

نہ اعراضِ حاشیہ کی طرح انفرادی روحانی اعراض ہیں اور نہ یہ باطنیہ مادے سے الگ ہیں تاکہ اعراضِ محقوہ کے مانند عمومی طور پر ان کی تعریف کی جاسکے۔ ایک مراقب کے لیے یہ ممکن ہے کہ کافی غور و خوض کے بعد روحانیت اور دکاوت کے اس درجے کو معلوم کرے جہاں تک کہ انسان کی رسائی ہو سکتی ہے۔

## فصل ہفتم

متوحد کو اعراضِ روحانیہ کی تحصیل انھی کی خاطر نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس کی انتہائی غایت نہیں گو کہ اس تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ضرور ہیں اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان لوگوں سے میل جول نہ رکھے جنہیں انہی اعراض سے تصفیہ میں در نہ یہ لوگ اس کے نفس میں ایسے اثرات چھوڑیں گے جو اس کو سعادت ابدی کے حاصل کرنے سے مانع ہوں گے۔

ہم یہاں ایسے دو آدمی فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک ہمدی کی طرح بڑا فاضل ہے، اور دوسرا بودالامہ کے مانند فاسق و فاجر، ہر ایک میں ایک خاص قسم کا عرض پایا جاتا ہے اور ہر عرض روحانی اس جسم کا محرک ہے جس میں وہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح بودالامہ کا عرض (یعنی فتنہ و غور) ہمدی کو اس کے ان ردِ عمل کے اور اک کی وجہ سے سرور اور بدگوئی پر آمادہ کرے گا اور ہمدی کا عرض بودالامہ میں تواضع اور حیا کا باعث ہوگا کیونکہ بودالامہ ہمدی کی نیک نفسی اور اعلیٰ خصوصیات کو دیکھ کر خفیف ہوگا۔ اور یہ ایک حقیقی بات ہے کہ تواضع اور حیا کی صفقتیں خفت اور بدگوئی سے افضل ہیں ایسی صورت میں ترقی یافتہ انسان کے عرض پر غور کرنے سے ادنیٰ درجے کے آدمی کی ترقی ممکن ہوتی ہے، اسی طرح اس ادنیٰ انسان کے عرض کے ذریعے اس ترقی یافتہ شخص کا تسرل بھی ممکن ہے۔ لہذا ہمارے لئے یہ لازمی ہے کہ ہم متوحد ہو جائیں اس کے ذریعے ذیل ترین انسان بھی اپنے نفس کا تزکیہ کر سکتا ہے اور بلند مرتبہ انسان کی بزرگی کا انکار کرتا ہے اور بلند مرتبہ انسان

ان اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو انی شخص سے اس تک پہنچ سکتے ہیں۔ اور ہمیشہ وحدت کو پیش نظر رکھنے میں یہی حالت اس شخص کی ہوگی جو اس سے قریب ہوگا۔ اس طرح متوحّد لوگوں کے میل جول سے آزاد رہیگا، کیونکہ اس پر لازم ہے کہ مادی اشخاص سے روابط نہ رکھے نہ ایسے شخص سے جس کی غایت روحانیت مطلقہ نہ ہو۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اہل علم کی صحبت سے فیضیاب ہو اور چونکہ علماء ہر جگہ نہیں ملتے اس لیے متوحّد کو چاہئے کہ عام لوگوں کی صحبت سے احتراز کرے اور صرف بقدر ضرورت ان سے ملتا جلتا رہے۔ بہر حال جہاں تک ہو سکے ان سے کنارہ کشی اختیار کرے کیونکہ وہ اس کے محض نہیں، لہذا وہ ان سے میل جول رکھے نہ ان کی پیروی نہ کرے، تاکہ ان کی دروغ بیانیوں کی تردید نہ کرنی پڑے۔ اور نہ ان کی مخالفت میں ایسا وقت گزارے کیونکہ یہ خدا کے دشمن ہیں۔ متوحّد کے لیے یہی بہتر ہے کہ جن لوگوں میں اس کو زندگی بسر کرنی پڑے ان پر رو قدح کرتے ہوئے ایسا وقت ضائع نہ کرے۔ وہ تو اپنی زندگی کو تعلیم الہی کے لئے وقف کرتا ہے اور جسمانی آلائش کے بارگراں کو دور کر کے اپنے نفس کی تکمیل میں کوشاں رہتا ہے وہ اپنے اطراف و اکناف کو نور کی طرح روشن کر دیتا ہے۔ اور خدا کے تعالیٰ کی معرفت کی تکمیل اس طرح پوشیدہ طور پر کرتا ہے کہ گویا وہ ایک معیوب بات ہے۔ اس طرح وہ اپنے نفس کی تکمیل علم اور اپنے پسندیدہ مذہب کے ذریعے کرتا ہے اور اکثر علماء کی خدمت میں جاتا ہے اور ان سے میل جول پیدا کرتا ہے اور ایسے بزرگوں سے بھی روابط پیدا کرتا ہے جو اس سے یہ اعتبار و کثرت علم صداقت اور فضائل عقلی کے ممتاز ہیں۔ اور نا تجربہ کار فوجان کی صحبت سے احتراز کر لیتا ہے۔ ہمارا یہ قول سیاسی اصول کے خلاف نہیں ہے کہ جس کی رو سے عام لوگوں سے خلوت گزیرنی غلطی ہے، نہ طبعی علوم کے خلاف ہے جو انسان کے مدنی الملح ہونے پر زور دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں اساسی اصولی نظری حیثیت سے اس وقت صحیح ہیں جب کہ لوگ اپنے طبعی کمالات کو پہنچ گئے ہوں۔ لیکن بعض وقت جماعت سے علیحدہ رہنے ہی میں بہتری ہوتی ہے، اس میں شک نہیں مگر خلوت اور تنہا انسان کے لیے مفید غذا میں ہیں اور انیسویں و مغلّ یعنی اندر این زہر قاتل ہیں، لیکن باوجود اس کے بعض اوقات ایمن دور اندازہ بہت فاضل

ہوتے ہیں۔ اور معمولی اطمینان غذائیں قائل ثابت ہوتی ہیں، لیکن یہ شاذ خصوصیتیں ہیں جن کا وقوع محض اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور یہ بھی نفوس کی تدبیر پر منطبق ہوتا ہے۔

## فصل ہشتم

متنوعہ کا انتہائی مقصد اعراض معقولہ ہے اور جو اعمال اس کو ان اعراض تک پہنچائیں وہ نامعقول ہی کے دائرے میں ہوتے ہیں۔ ان اعراض تک متنوعہ صرف غور و فکر و درس و تدریس کے ذریعے پہنچتا ہے اور ان اعراض کی ذات ہی میں ان کے وجود کی تاکید ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ افکار کے انکار ہوتے ہیں جن میں سب سے اعلیٰ عقل مکتسب ہوتی ہے جس کا صدور عقل فعال سے ہوتا ہے اور جس کی وساطت سے انسان اس درجے کو پہنچتا ہے جہاں اس کو اپنی ذات کو موجود عقل کی طرح سمجھتا ہے۔

ابن باجہ نے عقل مکتسب پر اور اپنی ذات کے ادراک کے طریقے پر طویل بحث کی ہے۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ عقل فعال منقسم نہیں ہو سکتی یعنی اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ چونکہ وہ اعراض جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں مجموعی حیثیت سے اس میں واحد ہو کر پائے جاتے ہیں یا کم از کم اس کی تمام ارواح غیر منقسم اشیا ہیں ۹۲ یعنی ہر ایک خاص عرض عقل فعال میں وحدت کی حالت میں پایا جاتا ہے لہذا اس عقل منفصل کا علم بھی واحد ہو گا گو انواع کے تعدد کے لحاظ سے اس کے اعراض متعدد کیوں نہ ہوں۔ اور جب اس طرح اعراض میں تعدد ہو تو لازمی طور پر ان کا متعدد مادوں سے ظہور ہو گا، اور حقیقت میں وہ اعراض جو بعض مادوں میں موجود ہیں عقل فعال میں صرف ایک ہو کر پائے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مادے میں موجود ہونے کے بعد معنوی حیثیت سے پائے جاتے ہیں جیسے کہ عقل کے لیے فعلیت کی حالت میں ہوتا ہے، اور یہاں کوئی ایسی شے نہیں جو عقل بالفعل کو ان اعراض منفصلہ کے قریب رکھنے کی کوشش سے باز رکھے



یہاں تک کہ اس کو معقول عقل کتب کا ادراک ہو جائے۔ اس لحاظ سے انسان اپنی روح کے اعتبار سے تمام موجودات میں عقل فعال سے زیادہ قریب ہے اور یہاں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عقل کتب کو ان امور کے عطا کرنے سے مانع ہو جو اور عقل اس کو عطا کرتی ہیں، یعنی وہ حرکت جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے متعلق غور کرتا ہے، اور اس کے بعد معقول حقیقی کا ادراک حاصل کرتا ہے، یعنی ایسی مخلوق کا اس کو احساس ہوتا ہے جو بالطبع عقل ہے اور جو فی الحال یا سابق میں بغیر کسی ایسی شے کی احتیاج کے جو اس کو قوت کی حالت سے نکالے اپنے اعمال کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ عقل مفصل یعنی عقل فعال کا ادراک اپنی ذات کے ادراک کی طرح ہے اور یہ سب سے آخری حرکت ہے۔

تصریحات بالا سے قارئین کو معلوم ہوا ہو گا کہ ابن باجہ نے اس طریقے کی کافی توضیح نہیں کی جس کے ذریعے اس حرکت عظمیٰ کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ بھی نہیں بتایا کہ عقل انسانی اور عقل فعال عام میں کس طرح اتصال مکمل ہوتا ہے۔ ہم نے رسالہ وداع میں دیکھا ہے کہ ابن باجہ اس اتصال کی تکمیل کے لئے مافوق الطبیعت قوت کے داخل کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ہم یہاں اس کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس کتاب کی تلخیص ہم نے ابھی ختم کی ہے اس کو ابن رشد نے بھی غامض قرار دیا ہے گو یا کہ اس کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ ابن طفیل نے اس کتاب کو ابن ابی ان کتابوں میں شمار کیا ہے جن کی اس نے تکمیل نہیں کی اور لکھا ہے کہ ان کتابوں کا آخری حصہ نامتام ہے۔ تاہم اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ابن باجہ نے اندلس کے فلسفہ عربی پر ایک ایسا رنگ چڑھایا جو صوفیاء کے ان رجحانات کے بالکل مخالف تھا جو غزالی کے پیدا کردہ تھے۔ ابن باجہ نے لکھا ہے کہ محض علم نظری میں یہ قوت پائی جاتی ہے کہ اس کے ذریعے انسان اپنی ذات اور عقل فعال کا ادراک کر سکتا ہے جیسا کہ اس نے اپنے رسالہ وداع میں تصریح کی ہے۔ اسی اصول کی ابن طفیل نے بھی تعلیم دی ہے۔ اور ابن رشد کا بھی یہی مسلک ہے۔

## ابن باجہ کے فلسفے کی توضیح

### ۱۔ اس کے نام کی تحریف اور اس کے مضاف

بعض اہل یورپ ابن باجہ کو (Avenpace) کے نام سے یاد کرتے ہیں اور بعض اس کو (Ayempace) کہتے ہیں۔ یہ ابن باجہ کے تحریف شدہ اسما ہیں جیسے کہ انھوں نے ابن سینا کو تحریف کر کے (Avicenna) کر دیا ہے اور ابن رشد سے (Averroes) بنا دیا ہے۔

ابن باجہ کی ولادت پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں ہوئی ہے۔ اس نے چھٹی صدی ہجری کے شروع (۱۱۳۰ء) میں وفات پائی۔ وفات کے وقت یہ فلسفی بالکل نوجوان تھا اور نہیں معلوم اگر وہ طویل عمر پاتا اور اپنے مواہب فطری کی تکمیل کرتا تو کس بلندی تک پہنچتا۔

اس کی زندگی مختصر ہونے کے باوجود بالکل فلسفیانہ زندگی کا نمونہ تھی۔ اس کو متعدد مصائب اور عوام کی طعن و تشنیع کا سامنا کرنا پڑا، جنھوں نے کئی مرتبہ اس کے قتل کا ارادہ کیا لیکن وہ کسی نہ کسی طرح ان کے پنجہ ظلم سے محفوظ رہا۔ ان مصائب کا سبب جو اس پر توڑے گئے اس کے چند خیالات تھے اور ان کا عقائد دینیہ کے حدود سے تجاوز کرنا تھا جس کا اس پر الزام لگایا گیا تھا۔ اس طرح وہ ان مہیتوں کے اعتبار سے جو ادنیٰ لطیفیٰ چہالت سے پیدا ہوتی ہیں ابن رشد کا پیشرو ہے۔

### ۲۔ ابن باجہ کے تلامذہ اور اس کا مہل

ابن باجہ کے شاگردوں میں سے ایک تو ابو الولید محمد ابن رشد ہیں دوسرے

ابوالحسن علی بن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی جو ایک فاضل مصنف ہیں، جن کو علوم اور اخلاق میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ وہ اپنے استاد ابن باجہ کے ایک عرصے تک ہم صحبت رہے اور اپنے درسیات کی تکمیل کی اور اس کی وفات کے وقت حاضر ہوئے اور اس کو بمقام فاس دفن کیا (۸۵۷ھ) ہمارے یاس قاضی ابو مروان اشبیلی کی شہادت موجود ہے کہ انہوں نے ابن باجہ کی قبر شہر فاس میں ابو بکر ابن العربی فقیہ کی قبر کے قریب دیکھی۔ ابوالحسن علی جو ابن باجہ کے شاگرد تھے وہ مغرب سے روانہ ہو گئے اور چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں سرزمین مصر میں بمقام قوص وفات پائی۔

## سہ ابن باجہ کے ایک شاگرد اس کی علمیت اور ذکاوت کے مداح ہیں

ابن باجہ کے شاگرد ابوالحسن ابن علی ابن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی سے ابن باجہ کے اقوال کا ایک مجموعہ دستیاب ہوا ہے جس پر فرانسسی لفظ (Cours) کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس کی ابتدا میں ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے "یہ ابو بکر ابن صانع کے علوم فلسفہ کے متعلق چند اقوال کا مجموعہ ہے جو اپنے ذہن کی رسائی اور باریک اور اہم، اور اعلیٰ معنوں کی نازک فہمی کے اعتبار سے مجموعہ و ہرادر کہتا ہے زمانہ تھے۔ فلسفے کی یہ کتابیں آندلس میں حکم کے زمانے ہی میں رائج تھیں۔ اور یہ وہ خلیفہ ہے جس نے فلسفے کی کتابوں کو جمع کیا، مشرق کی تمام نادر تصنیفیں یہاں تک اور قدما اور دوسروں کی کتابوں کا ترجمہ کروایا۔ اب لوگوں کی نظریں ان کتابوں کی طرف گئیں لیکن ابن باجہ سے قبل ناظرین کو ان سے نہ کوئی صحیح راستہ ملا اور نہ گمراہیوں اور تغیر معنی کے سوا انہیں کچھ حاصل ہو سکا جیسا کہ ابن حزم اشبیلی کا حال ہوا۔ ابن باجہ اپنے زمانے کے بڑے بہترین سے تھا۔ اور اپنے بعض خیالات کے ثابت کرنے میں وہ اوروں سے بڑھا ہوا تھا

اور غور و فکر میں بہت اچھا اور جانچ پڑتال میں نہایت دور رس تھا۔  
 ”اس بمقصر (ابن باجہ) اور مالک ابن وہیب الاشجیلی کے ذریعہ ان علوم میں تحقیق کے راستے دریافت ہوئے، کیوں کہ یہ دونوں ہم عصر تھے، مگر فرق یہ ہے کہ مالک نے صناعت ذہنیہ (معقولات) کی مبادیات پر چند کلمی خیالات کا اظہار کیا ہے اور اس کے بعد اس نے ان علوم پر ظاہری حقیقت سے بحث کرنے سے اجتناب کیا کیونکہ کچھ تو ان خیالات کے اظہار کی وجہ سے اور کچھ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر لوگ اس کی جان کے درپے ہو گئے تھے۔“

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابن وہیب اشجیلی کے خون کا جو مطالبہ کیا گیا تھا وہ صرف اس کے علوم عقلیہ اور فلسفے کے انہماک کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس میں کچھ اس کے اخلاق کو بھی دخل تھا کیونکہ وہ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے اس پر بہت سی مصیبتیں نازل ہوئیں۔ عوام اس کے خلاف بھڑک اٹھے اور اس پر حملہ آور ہوئے حقیقت میں ابن وہیب فلسفی نہیں تھا کیونکہ اس کے اقوال میں فلسفیانہ معارف کی جھلک نہیں پائی جاتی اور نہ ان میں کوئی ایسے باطنی اسرار پوشیدہ ہیں جو اس کی موت کے بعد نمایاں ہوئے ہوں۔ ابن وہیب نے فلسفے سے اعراض کیا البتہ اس نے شرعی علوم کی جانب توجہ کی اور ان کی وجہ سے امتیاز بھی حاصل کیا۔

بخلاف اس کے ابن باجہ کی اعلیٰ فطرت نے اس کو ہر وقت ابھارا اور زمانے کے تصرفات اور اس کی تبدیلیوں کے باوجود جس قسم کے خیالات اس کے نفس میں پیدا ہوتے گئے ان پر وہ غور و فکر کرتا گیا اور استدلال کیے بغیر نہیں رہا۔

## ۴۔ وہ علوم جو ابن باجہ نے مدون کئے

ابن باجہ نے صناعت ذہنیہ (معقولات) اور علم طبی کے اجزاء کے متعلق چند ایسے امور ثابت کئے ہیں جو فی غلبہ ان دونوں صنعتوں کے معمول پر دلالت

کرتے ہیں ان کے متعلق اس کا طرز بیان تفصیل اور ترکیب ایک ایسے ماہر فن کا کام ہے جو کامل قدرت و عبور رکھتا ہو۔

ہندو اور علم ہیئت میں اس کے چند تعلیقات ہیں جس سے اس فن میں اس کے علمی شجر کا پتا چلتا ہے۔ علم الہی میں اس کے کوئی ایسے تعلیقات نہیں جو اس کے ساتھ مخصوص ہوں۔ البتہ اس کے رسالہ و دواع کے مضمون سے (جن کی اوپر تصریح ہو چکی ہے) اور ایک دوسرے رسالے اتصال الانسان بالعقل الفعال سے علم الہی کے متعلق اس کے کچھ خیالات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یا پتا چلتا ہے مختلف اقوال کے دوران میں بھی چند اس قسم کے نمایاں اشارات پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ انتہائی قوت رکھتے ہیں جس سے اس اعلیٰ علم کی طرف دیکھ کر تمام علوم کا شائبہ ہے، اس کے سیلان کا پتا چلتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ معارف اس نے حاصل کیے وہ صرف اسی مقصد اعلیٰ کے حصول کے لئے تہیہ کا کام دیتے ہیں۔ یہ محال ہے کہ ہم صرف تہیدی امور میں الجھ جائیں اور وجود کے اقسام کی نو کامل طور پر تفصیل کریں، لیکن اس علم پر بہت کم روشنی ڈالیں جو اس کو اپنے ہمعصوروں میں ممتاز کرتا ہے اور تیرگی سے نور کی جانب لے جاتا ہے۔ لیکن ابن باجہ صرف تہیدی امور میں الجھ کر اصل غایت تک پہنچ نہ سکا۔

۹۵

## ۵۔ ابن باجہ اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ

### کا تعلق

ابو الحسن علی بن عبدالعزیز نے جو مجموعہ نقل کیا ہے اس میں غایت انسانی کے متعلق ابن باجہ کے چند اقوال پائے جاتے ہیں جو بہت اختصار کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا، اس سے ابن باجہ کے علم الہی اور دوسرے تہیدی علوم کے متعلق اس کی وسعت معلومات کا پتا چلتا ہے۔ مورخین کا خیال ہے کہ ابن باجہ نے علم الہی پر ایسی تالیفات اور تعلیقات

جمع اور مرتب کیے ہیں جن سے کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ اغلب یہ ہے کہ ابوالنصر فارابی کے بعد جن علوم کے اقسام سے ابن باجہ نے بحث کی ہے ان میں اس کا کوئی ہمسرنہ تھا کیونکہ اگر اس کے اقوال کا ابن سینا اور غزالی کے اقوال سے مقابلہ کیا جائے (ابن سینا اور غزالی وہ لوگ ہیں جن پر مشرق میں فارابی کے بعد ان علوم کا دروازہ کھولا گیا تھا اور جنہوں نے ان علوم پر بلند پایہ تصانیف بھی چھوڑی ہیں) تو ابن باجہ کے اقوال کی اہمیت اور اثرات کی تصانیف کو جس حد تک سے اس نے سمجھا ہے اس کی فضیلت کا اظہار ہو جائے گا اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تینوں ائمہ فن تھے اور مسدود فیاض کی جانب سے انہیں ایسا علم فضل عطا ہوا تھا جس کی وجہ سے ان کی تصانیف کو امتیاز حاصل ہے اور ان کے خیالات کا سلف کریم سے تو ارد ہوتا ہے۔

## ۶۔ ابن باجہ کی تالیفات

- ۱۔ شرح کتاب السماع الطبیعی۔ از ارسطو۔
- ۲۔ قول علی بعض کتاب الآثار العلویہ۔ از ارسطو۔
- ۳۔ قول علی بعض کتاب الکون والفساد۔ از ارسطو۔
- ۴۔ قول علی بعض المقالات الاخیرۃ من کتاب المیمون۔ از ارسطو۔
- ۵۔ کلام علی بعض کتاب النبات۔ از ارسطو۔
- ۶۔ قول ذکر فیہ التسلو الطبیعی و ماہیۃ۔
- ۷۔ رسالۃ الوداع وقول یتلو ہا۔
- ۸۔ کتاب اتصال العقل بالانسان۔
- ۹۔ کتاب تدبیر المتوحّد۔
- ۱۰۔ تعالیق علی کتاب ابی نصر فی الصناعات الدہنیۃ۔
- ۱۱۔ فصول قلیلہ۔ (Fragments) فی سیاست المدنیۃ و کیفیۃ المدن و حال

المتمو حیدہا۔

۱۲۔ کلام فی الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال۔

۱۳۔ نبذ لیسیرۃ علی الهندستہ والہیاء

۱۴۔ رسالۃ کتب بہا الی صدیقہ ابی جعفر یوسف بن احمد بن حدائی (بعد قدور

الی مصر)۔

۱۵۔ تعالیتی حکیتہ وجدت متفرقۃ۔

۱۶۔ جوابہ لماسئل عن ہندستہ ابن سید المہندس وطرقہ۔

۱۷۔ کلام علی شیء من کتاب الادویۃ المفردۃ۔ (از جالینوس)

۱۸۔ کتاب المتجزئین علی ادویۃ ابن وافد وقد اشترک معہ فی تالیفہ ابو الحسن

سفیان۔

۱۹۔ کتاب اختصار الحادی (از رازی)

۲۰۔ کلام فی الغایۃ الانسانیۃ۔

۲۱۔ کلام فی الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال۔

۲۲۔ کلام فی الاسم والسنی

۲۳۔ کلام فی البرہان۔

۲۴۔ کلام فی الاسطقتات۔

۲۵۔ کلام فی الفحص عن النفس الشزعیۃ وکیف ہی دلم تنزع وبماذا تنزع۔

۲۶۔ کلام فی المزاج بما ہو طبی۔

ان تمام کتابوں سے ہم کو صرف دو کتابیں دستیاب ہوئی ہیں۔

۱۔ مجموعۃ فی الفلسفۃ والطب والطبیعیات (اس کا ایک نسخہ برکن میں اور دوسرا

آکسفورڈ میں)۔

۲۔ رسالۃ الوداع مفسرۃ بالعبرانیۃ۔



# ابن طفیل

(وفات ۱۱۸۵ھ)

## حالات زندگی

۹۷ ابو بکر محمد بن عبد الملک بن طفیل النیسائی اندلس کے اکابر فلاسفہ عرب سے ہے اس کی ولادت بارہویں صدی عیسوی کے اوایل میں (مطابق چھٹی صدی ہجری) دادنی آتش میں ہوئی جو شہر غرناطہ کا ایک حصہ ہے۔ اس نے طب، ریاضی، حکمت اور شعر میں شہرت حاصل کی۔ کچھ عرصے تک حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ لکچرری کے عہدے پر فائز رہا، اس کے بعد امیر یوسف ابی یعقوب بن عبد المؤمن کا (جو ہمدوی خاندان کا دوسرا امیر تھا اور جس نے ۱۱۴۵ھ میں وفات پائی، وزیر اور طبیب بن گیا۔

ابن طفیل کے بیان کی رو سے ابن طفیل نے غرناطہ میں طب کی تحصیل کی اور اس فن میں دو کتابیں بھی لکھیں۔ عبد الواحد مراکشی دیکھتے ہیں ابن طفیل کی اولاد کے متعلقین سے ہے، روایت کرتا ہے کہ ابن طفیل اور امیر میں بہت خلوص تھا اور خود اس نے اس فلسفی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی فلسفہ اور نفسیات پر کئی کتابیں اور بہت سے اشعار دیکھے ہیں۔ ابن طفیل نے امیر کے تقرب سے خوب فائدہ



حاصل کیا اور اپنے زمانے کے کئی مشہور حکما کے شاہی دربار میں رسائی کا باعث ہوا۔ اسی نے اندلس کے فلسفی ابن رشد کو امیر کے ہاں پیش کیا ایک دن امیر نے ابن طفیل سے ایک ایسے عالم کو پیش کرنے کی خواہش ظاہر کی جو ارسطو کی تالیفات سے کافی واقفیت رکھتا ہو تاکہ وہ ان کی تشریح اور تحلیل واضح طور پر کر سکے۔ ابن طفیل نے ابن رشد کو اس کام کے لئے منتخب کیا اور خود بڑھاپے کا اندر کرتے ہوئے اس دینی کی انجام دہی سے معافی چاہی۔ ابن رشد اس پیشکش کو قبول کرتے ہوئے ارسطو کی کتابوں کی تشریح لکھنے میں مشغول ہو گیا۔

ابن طفیل کی وفات ۵۹۵ھ میں بغداد میں واقع ہوئی۔ خلیفہ منصور اس کے جنازہ میں شریک تھا۔

ابن طفیل کی تالیفات میں صرف ایک کتاب حمی بن یحییٰ نام ہے۔ کا زیری نے ایک کتاب اسرار مکتبہ المشرقیہ کا ذکر کیا ہے لیکن حقیقت میں وہ کتاب حمی بن یحییٰ ہی کا دوسرا نام ہے۔ ابن ابی الصیہ نے ابن رشد کے حالات میں لکھا ہے کہ ابن رشد نے ابن طفیل کی ایک کتاب فی البقیع المسکونہ والیغیر المسکونہ کا ذکر کیا ہے اور ابن رشد نے الہیات (بابھیں کتاب) میں بھی لکھا ہے کہ ابن طفیل دینی اور خارجی اہرام سے متعلق بہت خاص خیالات رکھتا تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فلکیات میں ابن طفیل کے وسیع معلومات تھے۔ اور ابوالمختار بنوری، مشہور فلكی نے جس نے اپنی کتاب کے ذریعے بطلمیوس کے نظریوں کو بدلنے کی کوشش کی ہے، فلکیات پر اپنی کتاب کے مفہم سے میں سکھا ہے کہ۔

اے بھائی تمہیں معلوم نہیں کہ ہمارے استاد قاضی ابوبکر ابن طفیل نے فرمایا کہ انھوں نے ان حرکات کے لیا ایک خاص نظام فلكی پیش کیا ہے اور جس نظام کا وہ اتباع کرتے تھے وہ بطلمیوسی نظام سے جدا تھا، اس کو داخلی و خارجی دائروں کی کوئی ضرورت نہیں اور ان کا نظام بغیر کسی قسم کی غلطی کے حرکات اہرام کی تحقیق کرتا ہے اور ہم نے اس مسئلے پر تالیف کا بھی وعدہ کیا ہے اور یہ دشواری جلی نہیں کیونکہ اس علم میں کوئی تفصیل و طوالت نہیں پائی جاتی۔ لیکن وہ خاص کتب جس سے

اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل حکمائے اشرار قہین سے تھا اور اس نے غور و خوض کے ذریعے ایک بڑی مشکل کو حل کرنے کی کوشش کی جو اس زمانے کے حکماء کے پیش نظر تھی اور وہ نفس بشری کا عقل اول سے تعلق تھا۔ ابن طفیل کو غزالی کی رائے سے رجوع اتصال بالتصوف پر اتکنا کرتے ہیں اتفاق نہیں تھا بلکہ اس نے ابن بابہ کے خیالات کی اتباع کی ہے اور ایک ایسے انسان میں فکر کی تدریجی ترقی کا اظہار کیا ہے جو دنیوی مشاغل سے الگ اور اس کی تمام آلائشوں سے پاک ہو۔ ابن طفیل نے ایسا ایسی نئی لوہیش کیا ہے جس کو زندگی کا کچھ بھی علم نہیں اور جس کی عقلی نشوونما بالذات مطلق الفنا و بقاء ہوا ہے اور فکر کو کچھ تو اس کی ذاتی قوت اور کچھ عقل فعال کے ذریعے تنبیہ ہوتی رہی، اس طرح اس پر تمام طبعی اسرار اور نہایت مشکل الہیاتی مسائل منکشف ہو گئے۔ ابن طفیل کا اپنی کتاب جی بن یقظان سے یہی مطلب ہے اور اس کے فلسفے کی تشریح کے موقع پر اس سے بحث کی جائے گی۔

ابن طفیل عالم فلکیات، عالم ریاضیات، طبیب اور شاعر تھا اس کی  
نثر میں خوش اسلوبی اور عبارت میں روانی پائی جاتی ہے۔ اس کی فطری قوتوں کے  
انہار اور تحفظ میں امیر یوسف بن عبدالمومن کی نظر شفقت کو بہت کچھ دخل ہے۔  
عبدالمومن نے اپنے حیات اپنے بڑے بیٹے محمد کو ولیعهد مقرر کیا تھا اور  
لوگوں سے اس کے لئے بیعت لے کر دوسرے اہل شہر کو بھی اس کی بیعت کے  
متعلق لکھا۔ لیکن جب عبدالمومن کا انتقال ہو گیا تو اس کے فرزند محمد میں حکومت  
کی اہلیت نہیں پائی گئی اس لیے وہ معزول کر دیا گیا اس کی علامدگی کے لئے  
عبدالمومن کے دوسرے بیٹوں، یوسف اور عمر نے بہت کوشش کی۔ اس کی  
معزولی کے بعد ان دونوں بھائیوں میں (جو عبدالمومن کی اولاد میں بہت شریف و فاضل  
اور صاحب رائے تھے) انتخاب مجدد کو دیا گیا۔ ابو حفص عمر نے اپنے بھائی  
یوسف کے لئے اپنے حق سے دست برداری اختیار کی۔ اس طرح ابو یعقوب

یوسف بن ابی محمد عبد المؤمن بن علی انقیزی الکومی سریر آرائے حکومت ہوا۔ تمام لوگوں نے اس سے بیعت کی اور اس کی حکومت سے اتفاق کیا۔

امیر یوسف عربوں کے طرز گفتگو اور ان کے زمانہ جاہلیت اور اسلام کے حالات سے سب سے زیادہ واقف تھا۔ اس نے اس کی جانب خاص طور پر توجہ کی اور اپنے زمانہ حکومت میں اشبیلیہ کے تمام عالموں سے ملاقات کی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ صحیح بخاری کا حافظ تھا اور اس نے قرآن پاک کو کچھ فقہ کے مسائل کو بھی حفظ کیا تھا۔ اس کے بعد اس نے علم حکمت کی جانب توجہ کی اور پھر طب کی تحصیل شروع کی اور بہت سی حکمت کی کتابوں کو جمع کیا۔

ان علماء میں جو امیر یوسف کے مصاحبوں سے تھے ایک ابو بکر محمد ابن طفیل بھی ہے جو فلسفے کے تمام مسائل کے متعلق تحقیقی معلومات رکھتا تھا جو اس نے اپنے ہی طبقے کے چند افراد سے حاصل کئے تھے۔ ابن خلدون نے اپنی کتاب (جلد ۲ صفحہ ۳۴۲) میں خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن صائغ جو ابن باجہ کے نام سے مشہور ہے اور جس کے حالات اس کتاب میں قبل ازیں بیان کیے گئے ہیں ابن طفیل کے اساتذہ سے تھا لیکن خود ابن طفیل نے اپنی کتاب میں جو تصریح کی ہے جس کا ذکر آئندہ صفحے میں ہو گا، اس کی رو سے یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ابن طفیل شریعت اور فلسفے میں تطبیق دینے کا بہت دلدادہ تھا۔ اس کو مختلف فنون سے واقفیت تھی اور اطراف و اکناف سے ہر فن کے علماء اس کے پاس جمع ہوتے تھے جن میں سے ایک ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد ہے۔ جس کا تفصیلی ذکر ابن رشد کے حالات میں کیا جائے گا۔

ابن طفیل نے اپنے فلسفے کو ایک سوال کے جواب کی شکل میں پیش کیا ہے جو اس کے ایک بھائی نے لیا تھا اور یہ قدرۃ ابن سینا اور غزالی کی تقلید ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے "اے میرے عزیز مخلص و کرم بھائی! خدا تمہیں بقائے دوام اور ابدی راحت عطا کرے۔ تم نے مجھ سے حکمت مشرقیہ کے اسرار (جن کا شیخ امام الریس بوعلی سینا نے ذکر کیا ہے) کی توضیح کرنے کی درخواست کی ہے۔ یہ سمجھ لو کہ جس کسی کو ایسی صداقت کی دریافت کی خواہش ہو جو واضح اور روشن ہو تو اس کے لیے

جدوجہد بھی ضروری ہے۔

## اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو ادراک ہوا

”تم تھارے سوال نے میرے دل میں ایک حرکت سی پیدا کر دی ہے اور میں ایک ایسی حالت کے مشاہدے پر جس سے کہیں اس کے پہلے محروم تھا، اور ایک ایسے نا در مقام کی رسائی پر جس کی توصیف زبان سے ممکن نہیں اور نہ کسی بیان سے اس کی توضیح ہو سکتی ہے، خداے پاک کا شکر ادا کرتا ہوں۔ یہ کیفیت ایک بالکل جداگانہ حیثیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق ایک دوسرے ہی عالم سے ہے۔ اس حالت میں جو راحت، لذت اور سرور حاصل ہوتا ہے وہ اس نوعیت کا ہے کہ جو شخص اس مقام پر فائز ہوا اور اس کی کسی ایک حد تک پہنچا ہو اس کے لیے اپنے اسرار کا اخفا کسی طرح ممکن نہیں بلکہ جو لذت یا نشاط اس کو حاصل ہوتی ہے وہ اس کو اجالی نہ کہ تفصیلی طور پر اظہار پر مجبور کر دیتی ہے، اگر اس قسم کے لوگ علوم سے نا آشنا کیوں نہ ہوں اور بغیر تحصیل علم کے یہ باتیں کیوں نہ کہی ہوں بعضوں نے اسی حالت میں یہاں تک کہا ہے ”من بحال ان یوما اعظم من ان یوم“ ایک دوسرے بزرگ نے کہا ہے ”ان الالحق“ ایک اور بزرگ کا قول ہے ”یس فی الثوب الالال“

ابو حامد غزالی جب اس حالت پر فائز ہوئے ہیں تو آپ نے یہ فرمایا ہے  
فکان ما کان حالاً اذ کثر فظن خیراً ولا سئل عن الخیر۔

## ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ

ابو بکر بن الصائغ کے قول کو ملاحظہ کیجئے جو صفت اتصال میں ابن طفیل کے

کلام کے مشابہ ہے۔ ابن صائغ کہتا ہے جب اس تحریر کے ذریعے ہیں معنی مقصود کا ادراک ہو چکا تو اس وقت واضح ہوا کہ حاصل شدہ علوم میں تمام معلومات ایک درجے کے نہیں ہو سکتے اور اس معنی کے ادراک سے اس کا مقصود ایک ایسے مرتبے تک پہنچ جاتا ہے جس میں وہ خود کو تمام سابقہ غیر مادی اعتقادات سے بعید پاتا ہے۔ یہ مرتبہ اس سے بہت اعلیٰ ہے کہ حیات طبعی کو اس سے منسوب کیا جائے۔ یہ سادہ فہم و فہم کے احوال سے ہے جو حیات طبعی کی ترکیب سے منزہ ہیں، جنہیں ہم بجا طور پر احوال الہی کہہ سکتے ہیں اور جن کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جنہیں چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔ یہی وہ مرتبہ ہے جس کی جانب ابو بکر ابن صائغ نے اشارہ کیا ہے اور جو علم نظری اور بحث فکری کے ذریعے حاصل ہوتا ہے بلاشبہ وہ اس مرتبے پر فائز ہوا اور اس سے متجاوز نہیں ہوا۔

## اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن جبار پر اس کا اعتراف

اہل نظر کے ادراک سے ہم وہ ادراک مراد لیتے ہیں جس کا تعلق بالبعد الطبیعیات سے ہے (جیسے کہ وہ ادراک جو ابن جبار کو حاصل ہوا) اس ادراک کی شرط یہ ہے کہ وہ بالکل صحیح ہو۔ اس طرح اس میں اور اہل ولایت کے ادراک میں (جو ان اشیاء کا بڑی وضاحت اور انتہائی لذت کے ساتھ مشاہدہ کرتے ہیں) فسر ق پایا جاتا ہے۔ ابن جبار عام لوگوں کے سامنے اس قسم کی لذت کے ذکر کو معیوب قرار دیتا ہے اور اس کو قوت خیالی کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور یہ وعدہ کرتا ہے کہ وہ اہل سعادت کے حالات وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے گا۔ ایسی صورت میں اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ "جس چیز کا نتیجہ کہ ذوق نہیں اس کے چمکنے کو مسمول نہ قرار دے اور مقام صدیقین سے تجاوز کرنے کا خیال

نہ کر، لیکن اس نے اس وعدے کا ایفا نہیں کیا۔ مکن ہے کہ اس کی وجہ جیسا کہ اس نے بیان کیا ہے، وقت کی تنگی اور دہران کے قیام کے زمانے میں اس کی غیر معمولی مشغولیت ہو یا اسے یہ دیکھنا ہو کہ اگر وہ اس حالت کی تشریح کر دے تو لامحالہ یہ قول اس کو ایسی چیزوں کی صراحت پر مجبور کرے گا جس کی وجہ سے اس کی سیرت پر اعتراض ہو گا اور ان تمام امور کی تکذیب ہوگی جو اس نے مال کی تکثیر اور اس کے جمع کرنے اور اس کے کتساب کے مختلف تدابیر کے متعلق ثابت کیے ہ۔

متاخرین میں ذہن کی گہرائی، صحت نظر اور صدق رویت کے اعتبار سے ابن باجہ سے بہتر کوئی نہیں ملتا۔ البتہ وہ دنیوی مشاغل میں اس قدر منہمک رہا کہ اس کے علمی خزانوں اور پوشیدہ مکتوبوں کے ظاہر ہونے سے قبل ہی موت آ پہنچی اس کی اکثر تالیفات غیر مکمل اور ان کا آخری حصہ نامتام ہے مثلاً اس کی وہ کتاب جو اس نے نفس پر لکھی ہے یا تدبیر المتوحدا اور دوسری وہ کتابیں جو منطق اور طبیعیات پر لکھی گئی ہیں لیکن اس کی کمال کتابیں چند مختصر اور مختلف رسائل ہیں۔ خود ابن باجہ نے تصدیق کے ساتھ لکھا ہے کہ اس کے بیان سے اس مخفی مقصود کی توضیح جس کی دلیل "رسالة اتصال" میں پائی جاتی ہے نہایت مشکل سے ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ اس کی عبادت کی ترتیب بعض مقامات پر کمال طریقے پر نہیں ہوئی ہے اگر وقت اجازت دیتا تو وہ ضرور اس کو بدلنے کی کوشش کرے گا۔ یہ ہیں حالات اس شخص (یعنی ابن باجہ) کے جو ہم کو دستیاب ہوئے ہیں۔ ہم نے شخصی طور پر اس سے ملاقات نہیں کی اور اس کے معاصرین کی جن کے متعلق ہمیں یہ علم نہیں کہ آیا وہ اس کے ہم پلہ تھے، کوئی تالیف ہماری نظر سے نہیں گزری۔

## فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفہ پر ابن طفیل کی تنقید

ہمارے معاصرین جو ان متقدمین کے بعد ہوئے ہیں وہ یا تو سبالتو کر ٹکٹے ہیں یا ان کو کامل واقفیت حاصل نہیں یا ان کے اصلی حالات ہم کو معلوم ہی نہیں ہوئے۔

ابو انصر فارابی کی جو کتابیں ہیں دستیاب ہوئی ہیں ان میں سے اکثر منطق پر ہیں۔ اس کے فلسفے کی کتابوں میں اکثر شکوک پایا جاتے ہیں۔ اس نے کتاب "طہ فاضلہ" میں ثابت کیا ہے کہ موت کے بعد شریر نفوس انتہائی تکلیف کی حالت میں غیر تنہا ہی زلزلے تک باقی رہیں گے۔ لیکن "سیاست مدنیہ" میں تصریح کی ہے کہ تمام شریر نفوس گھل کر معدوم ہو جائیں گے، البتہ کامل نفوس کو بقائے دوام نصیب ہو گا۔ اس کے بعد کتاب "اخلاق" میں انسانی سعادت کے متعلق کچھ بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ سعادت اسی دنیوی زندگی میں حاصل ہو سکتی ہے اس کے بعد اس کا ایک ایسا قول بھی ملتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ "جو کچھ اس کے علاوہ ہے یہودہ بکو اس اور بوزمیوں کے قصے ہیں۔ اس طرح فارابی نے تمام مخلوق کو خدا کی رحمت سے مایوس کر دیا۔ یہ اس کی ایسی لغزش ہے جو قابل معافی نہیں اور جس کی تلافی بھی ممکن نہیں۔ اور نبوت کے متعلق اس کے فاسد عقائد یہ ہیں کہ وہ ایک خاص نوت خیالی کا نتیجہ ہے۔ اس کے ساتھ فلسفے کو نبوت پر چند ایسے امور میں ترجیح دی ہے جن کی صراحت کی یہاں ضرورت نہیں ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس دقیق مسئلے کے متعلق صفحہ ۶۷۷ پر "فلسفۃ فارابی کی توضیح" کے تحت لکھا ہے۔

۱۰۲

## ابن سینا کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابوالعلیٰ نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح کرنے کا بیڑا اٹھایا، اسی کے مذہب پر کاربند رہا اور کتاب "شفائیں" اس کے فلسفے کے طریقے کو اختیار کیا۔ ابتدائی کتاب میں اس نے اس امر کی صراحت کر دی ہے کہ حقیقت اس سے جدا ہے اور یہ کتاب اس نے محض مشائین کے مذہب کے مطابق لکھی ہے۔ لیکن جو حق کی دریافت کا خواہاں ہو اس کو چاہئے کہ کتاب "فلسفۃ مشرقیہ" میں اس کی تلاش کرے جو محض کتاب "اشفا" اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا اس پر واضح ہو گا کہ اکثر امور میں یہ باہم متفق ہیں گو کتاب "اشفا" میں

چند ایسے مسائل ضرور ہیں جو ارسطو سے ہم تک نہیں پہنچے اگر ارسطو کی کتابوں اور کتاب شفا کے مسائل کا مطالعہ بجائے ان کے باطنی اسرار پر غور و فکر کرنے کے صرف ظاہری حیثیت سے کیا جائے تو ان کے ذریعے ہم درجہ کمال تک نہیں پہنچ سکتے جیسا کہ شیخ ابو علی نے اپنی کتاب شفا میں واضح کیا ہے۔

## غزالیؒ کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابو حامد غزالیؒ نے اپنی کتابوں میں جمہور کی مخاطبت کے لحاظ سے کہیں ربط قائم رکھا ہے اور کہیں بے ربطی پیدا کر دی ہے سبھی چند اشیا کی بنا پر تکفیر کا حکم لگاتے ہیں اور کبھی ان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ منجملہ ان مسائل کے جن کی بنا پر انھوں نے کتاب تہافت میں فلاسفہ کی تکفیر کی ہے حشر اجساد کا انکار اور خاص نفوس کے لیے ثواب و عقاب کا اثبات ہے، حالانکہ خود غزالیؒ نے اپنی کتاب المیزان میں لکھا ہے کہ شیوخ صوفیہ کا بھی بے بیسہ یہی اعتقاد ہے۔ اس کے بعد کتاب المتقذ من الضلال والمقصع بالاحوال میں لکھتے ہیں کہ ان کا یہ اعتقاد صوفیہ کے اعتقاد کے مانند ہے اور ایک طویل بحث کے بعد اس امر سے واقفیت حاصل کی گئی ہے۔ جو شخص ان کی کتابوں کا غور کے ساتھ مطالعہ کرے اس کو اس قسم کی بہت سی باتیں نظر آئیں گی۔ انھوں نے اپنے اس طرز عمل کی اپنی کتاب میزان العمل کے آخری حصے میں معذرت کی ہے اور لکھا ہے کہ انہیں تین قسم کی ہوتی ہیں: پہلی وہ رائے جس میں تمام جمہور شریک ہیں، دوسری وہ جو ہر سائل کی مخاطبت کے لحاظ سے ہو، تیسری وہ ہے جو صرف انسان اور اس کے نفس کی حد تک محدود ہے، اس سے وہی مطلع ہو سکتا ہے جو اس کا ہم اعتقاد ہو۔ اس کے بعد فرمایا ہے اگر یہ الفاظ اس قسم کے ہیں جو مختارے موروثی اعتقاد میں خشک پیدا کرتے ہیں تو یہی ایک فائدہ کافی ہے کیونکہ جس کو خشک نہ ہو وہ غور بھی نہیں کرے گا۔



اور جو غور زکے و بصیرت حاصل نہیں کرے سکا اور جس کو بصیرت حاصل نہ ہو وہ عمر بھر چہالت و جہت کی تاریکی میں سرگرداں رہے گا۔ اس کے بعد شال کے طور پر یہ بیت پیش کی ہے۔

خذ ما تراه و دع ظنک ما لا تراه عند جلد فی طلعة الشمس ما ینعیک عن نحل

یہ ان کی تعلیم کا ایک طریقہ ہے جس میں اکثر رموز و اشارات پائے جاتے ہیں اور

ان سے وہی شخص تنقید ہو سکتا ہے جو پہلے ہی سے بصیرت نفس کے ذریعہ ان رموز سے واقف ہو، اس کے بعد پھر ان سے سنا ہو یا پھر ایسی غیبی مہر کی متعدد اور کھتا

ہو کہ ایک ادنیٰ سے اشارے سے ان رموز کو سمجھ جائے۔ غزالی نے اپنی کتاب

”الحواس“ میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب المصنوع ہوا علی غیرہا ہے جو صریح حق

پر مشتمل ہے۔ نفس میں جو ہم کو اس کے کسی نسخہ کا علم نہیں ہو بلکہ بعض ایسی کتابیں

دستیاب ہوئی ہیں جن کی حقیقت بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ مصنفون ہوائے حالانکہ

وہ کوئی اور کتابیں ہیں جن کے نام کتاب المعارف العقلیہ، کتاب الفیض و السویہ اور

”مسائل مجبورہ“ وغیرہ ہیں۔ ان کتابوں میں اگرچہ اشارات پائے جاتے ہیں لیکن ان

امور کی زیادہ توضیح نہیں ملتی جن پر مشہور کتابوں میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ کتاب

”مقصد الاسنی“ کے مطابق اس سے زیادہ مبہم ہیں لیکن خود غزالی نے اس امر کی

تصریح کر دی ہے کہ کتاب مقصد الاسنی ”مصنوع ہوا“ نہیں ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا

ہے کہ یہ کتابیں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں وہ درحقیقت ”المصنوع ہوا“ نہیں ہیں بعض

متاخرین کو ان کی کتاب ”مشکوٰۃ“ کے آخری حصے سے ایک اہم امر کے متعلق وہم

ہوا ہے جس نے ان کو گمراہی کے گڑھے میں گرا دیا ہے اور جن سے نجات ممکن نظر

نہیں آتی۔ یہ ان کا وہ قول ہے جو انھوں نے انوار سے محبوب افراد کے اقسام کی

صراحت کرنے کے بعد اصلین کے تذکرے کے دوران میں پیش کیا ہے، اور وہ

یہ ہے کہ ”ان لوگوں (یعنی اصلین) کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہ موجود عظیم ایک

ایسی صفت سے متصف ہے جو وحدانیت محضہ کے امتناعی ہے۔“ اس سے انھوں نے

یہ خیال کیا کہ غزالی ہر گز یہ اعتقاد ہے کہ حق بجاۓ تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے

”تشریف ہے“ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔ اس میں شک نہیں کہ



اور تیرے ساتھ اس بحر میں شناوری کریں جس کو ہم نے پہلے ہی سے عبور کر لیا ہے، تاکہ ہم تجھے اس مقام پر پہنچائیں جس پر ہم فائز ہو چکے ہیں، جہاں تو ان امور کا مشاہدہ کرے گا جن کا ہم نے معائنہ کر لیا ہے، اور اپنے نفس کی بصیرت سے ان مسائل کی تحقیق کرے گا جن کو ہم نے دریافت کر لیا ہے اور ہمارے علم کی تقلید کرنے سے توبہ نیاز ہو جائے گا۔ اس کے لیے ایک مقررہ مدت تک مشاغل سے یکسوئی اور اس فن کی طرف پوری ہمت سے توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر تو اس کا عزم صادق کر لے اور اس مطلب کے حصول کے لیے صدق نیت سے تیار ہو جائے تو اس مطلب میں تیری جدوجہد قابل ستائش ہوگی۔ اور تیری محنت بار آور ہوگی جس سے تو اپنے رب کو راضی کرے گا اور وہ بھی تجھ سے راضی ہوگا اور تیری امید برآئے گی جس کی جانب تو کمال محبت سے توجہ کرے گا۔ میری خواہش ہے کہ تیرے ساتھ رات دن طے کرتا ہوا منزل حقیقی تک پہنچ جاؤں اور اپنی راہ کو گمراہیوں اور لغزشوں سے بچاؤں۔ اگر اس طریقے کے اختیار کرنے کی جانب تھوڑی دیر تیرے شوق اور آمادگی کا اظہار ہو تو میں تجھ سے حجت بن یقظان اور ابوالسلامان کا قصہ بیان کرتا ہوں۔ وہ صاحبان عقل کے لیے عبرت کی داستان ہے اور حساس قلب اور گوش شنوار کھنے والے کے لئے سر تا پا بصیحت۔

## ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح

ابن طفیل کا فلسفہ جو ہمیں دستیاب ہوا ہے اس کی واحد کتاب "سررا حکمت شرقیہ" سے ماخوذ ہے جو بعینہ رسالہ "حجت بن یقظان" ہے۔ بعض لوگ جو اس سے واقف ہیں یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ابن طفیل کا فلسفہ ابن سینا سے ماخوذ ہے اور اس کا خلاصہ ہے یہ غلطی ہے، ابن طفیل کا ایک مستقل فلسفہ ہے چنانچہ ہم نے اس سے قبل ابن طفیل کے حالات کے ضمن میں ان خیالات کی تصریح کر دی ہے جو اس نے ائمہ سابقین (مثلاً فارابی، غزالی، ابن سینا، ابن باجہ) کے متعلق ظاہر کئے ہیں اور

ہم نے یہ دیکھا ہے کہ اس اندسی فلسفی نے اپنے لیے ایک علیحدہ مستقل مسلک اختیار کیا ہے جو دوسرے فلاسفہ کے افکار سے بے نیاز ہے۔ اس کے لیے ابنِ اٹیل نے بہت کچھ جدوجہد کی چنانچہ اس کا بیان ہے کہ ”اس نے تمام فلاسفہ کے خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنے لیے ایک خاص مسلک کو منتخب کر لیا ہے۔“ یہ پہلا اسلامی فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفے کو افسانے کی شکل میں پیش کیا ہے اور اپنے افسانے کے ہیرو کو ایک متوجہ شخص قرار دیا ہے جس کی ذات اور افکار طبیعت اور کائنات سے (جس میں اس سے کمزور جے کی چیزیں مثلاً جماد، نبات اور حیوانات شامل ہیں) برسرِ پیکار بنے یہاں تک کہ وہ ادراک و اتصال کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ یہ اس کا خیالی قصہ اس عقلی طوبی (دیو توپیا) کی نہایت رکھتا ہے بن کا اسلوب اکثر یورپ کے مصنفین اور مفکرین نے اختیار کیا ہے۔

### — (۲) —

اس فلسفی کا بیان ہے کہ سلف صالح سے اس کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جزائرِ ہند سے ایک جزیرہ خطِ استوا کے نیچے واقع ہے، جہاں انسان بغیر باپ اور ماں کے پیدا ہوتا ہے اور اس میں ایک ایسا درخت ہے جس سے عمریں پیدا ہوتی ہیں۔ اس قول میں اودام و حوا سے انسان کے نشوونما کی روایت میں جس قدر اختلاف ہے محتاجِ توفیق نہیں، کیونکہ تمام ادیان اس امر پر متفق ہیں کہ انسان کی اصل مرد اور عورت سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اور علمائے دین سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ انسان کی تخلیق زمین سے آپ و ہوا کے اعتدال اور مٹی کی سرسبزی کی بنا پر ہوتی ہے۔ ابنِ طفیل کا یہ قول چھٹی صدی ہجری کا ایک مستند فلسفی ہونے کی حیثیت سے واقعی عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے۔ ابنِ طفیل کہتا ہے کہ حرارت، حرکت اور گرم اجسام کے ایک دوسرے سے ملنے اور روشن ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور زمین کے ایسے حصوں کے باشندے جو خطِ استوا پر ہیں ان کے سر پر سال میں صرف دو دفعہ آفتاب ہوتا ہے ایک تو برجِ حمل اور دوسرے برجِ میزان میں داخلے کے وقت، اور دورانِ سال میں

چھ ماہ وہ ان کے جنوب میں رہتا ہے اور چھ ماہ شمال میں۔ ان کے ہاں گرمی زیادہ ہوتی ہے نہ سردی، جس کی وجہ سے ان کے حالات میں یکسانی پائی جاتی ہے۔ اس قول کی مزید توضیح کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت اس کا موقع نہیں ہے ہم نے اس کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ یہ ان امور میں داخل ہے جن کے ذریعے اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے انسان کی پیدائش کے خیال کی سمجھ کا پتہ چلتا ہے۔ ان علمائے سلف سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے اس پر قطعی حکم لگایا، اور اس بات پر ان کو کامل یقین ہے کہ حی بن یقظان ان انسانوں میں ہے جو اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے پیدا ہوئے ہیں اور بعضوں نے اس سے انکار کیا ہے اور ایک واقعہ بیان کیا ہے جس کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔ پھر ابن طفیل نے ایک خیالی قصہ بیان کرنا شروع کیا ہے جو یقظان اور اس جزیرے کے بادشاہ کی بہن کے پوشیدہ نکاح کے متعلق ہے۔ اس پوشیدہ بیاہ کے بعد اس کے ایک لڑکا پیدا ہوا جس کو اس کی ماں نے تالوت میں لکھ کر دریا میں ڈال دیا (بسیا کہ حضرت موسیٰ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے)۔ اس لڑکے کی پرورش جس کا ماں اس جزیرے کا بادشاہ اور جس کا باپ یقظان تھا، ایک ہرن نے کی اس نے نہایت شفقت سے اس کی پرورش کی، اور اپنے بیتان اس کے منہ میں رکھ کر خاص دودھ سے اس کو سیراب کیا۔ اس طرح وہ اس کی پرورش اور نگہداشت میں مصروف رہی اور اس کی ہر تکلیف کو دور کرتی رہی۔ لیکن خود ابن طفیل اس قصے کو پسند نہیں کرتا اور بغیر ماں اور باپ کے نہ یونین طبعی کی روایت کے جانب عود کرتا ہے چنانچہ لکھتا ہے کہ ”جن لوگوں کا خیال ہے کہ اس لڑکے کی پیدائش زمین سے ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس جزیرے کی زمین کے اندر مروارید سے تغیر کا عمل ہوتا رہا یہاں تک کہ گرم دھند خشک و تر کا متزاج ہو کر قوئی میں اعتدال و یکسانیت پیدا ہو گئی، اور یہ تغیر شدہ مٹی بہت زیادہ تھی جس کا کچھ حصہ باعتبار اعتدال مزاج، اور آمیزہ بننے کی صلاحیت رکھنے کے دوسرے حصے پر فوقیت رکھتا تھا، وسطی حصہ سب سے زیادہ معتدل اور کامل تھا اور انسان کے مزاج کے مشابہ تھا۔ اس کے بعد اس مٹی میں شدید حرکت

ہونے لگی اور شدت لزوجت کی وجہ سے گرم پانی کے جیسے بلبلے پیدا ہونے لگے، اور وسط میں ایک بہت چھوٹا بلبلہ پیدا ہوا جس کے دو حصے تھے، اور ان دونوں کے درمیان ایک رقیق پردہ تھا، جس میں ایک لطیف ہوائی جسم نہایت اعتدال کی حالت میں پایا جاتا تھا۔ اسی جسم سے اس روح کا تعلق ہوا جو اللہ تعالیٰ کا ایک امر ہے اور اس کے ساتھ ایسا اتصال پیدا ہوا کہ حس اور عقل کے ذریعے اس کی علیحدگی دشوار ہے۔

— (۳) —

ابن طفیل اس لڑکے کے قصے کے بیان کرنے میں جو اسلامی اندلسی ہے، ہمیشہ اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ وہ رائیں کر و سو سے بہت زیادہ مشابہ ہے، لیکن اس سے اس حیثیت میں متنازع ہے کہ اس کا نشو و نما انفرادی حالت میں ہوا۔ اس کو نہ کسی انسان سے واقفیت تھی اور نہ کسی سے انس تھا اور نہ مادی اور معنوی زندگی کے حالات سے وہ آشنا تھا۔ نشو و ارتقا کے مذہب سے بحث کرنے کے بعد ابن طفیل نے انسان اور حیوان کے درمیان تنازع البتہ کے مبداء پر روشنی ڈالی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ ان لڑکے نے دجست کی شاخوں سے ایک عصا بنایا اس کو صاف کیا اور اس کے درمیان فی حصے کو درست کیا، اس کے ذریعے وہ ان وحشی جانوروں کو مارا کرتا تھا جو اس سے لڑتے تھے۔ ان میں سے وہ کمزوروں پر سواری کرتا اور طاقتوروں سے مقابلہ کرتا، اس سے اس کو اپنی قدر زیادہ معلوم ہونے لگی، اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھ کو جانوروں کے ہاتھوں پر تفوق حاصل ہے کیونکہ ہاتھ ہی کے ذریعے اس کے لئے ستر عورت اور عصا وغیرہ کا استعمال (جس سے وہ جانوروں کو دفع کرتا تھا) ممکن تھا اور اسی کی وجہ سے وہ دم اور آلات طبعی کی مدد سے بے نیاز تھا۔

— (۴) —

چونکہ ابن طفیل طبیب، عالم طبیعیات و فلکیات و ریاضیات تھا اس لیے

اس نے اپنے فلسفیانہ قہے کے ہیرو کو اپنے اور اپنے پیشرو فلاسفہ کی صورت میں پیش کیا ہے اس ہرن کی موت کے ذکر کے بعد جو اپنے دودھ سے اس بچے کو سیراب کیا کرتی تھی، ابن طفیل نے زندہ اور مردہ حیوانات کی تشریح کرنی شروع کی، اور وہ اس غور و فکر میں ترقی کرتا گیا یہاں تک کہ اکابر طبعیین کے مرتبے پر فائز ہو گیا۔ اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ حیوانات کے ہر فرد میں گوا، اعضاء اور مختلف حواس و حرکات کے اعتبار سے کثرت پائی جاتی ہے لیکن اس روح کے لحاظ سے جس کا مبداء واحد ہے وہ بالکل ایک ہیں۔

حی بن یقطان سات برس کے سن میں بقائے حیات کے لیے حیوانات سے مقابلہ کرتا تھا، لیکن جب اس کی عمر ۲۱ برس کی ہوئی تو اس نے زندگی کے دوسرے طے کیے پہلو اور توجہ ہے جس میں اس پر علم تشریح اور حیات مادی کے اسرار کا انکشاف ہوا، دوسرا وہ زمانہ ہے جس میں اس نے جمادات اور نباتات کو جانوروں کا مقابلہ کرنے اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کا آلہ قرار دیا اور بعض حیوانات کو جیلے تدبیر سے گرفتار کر کے ان کے ذریعے دوسرے حیوانات کو (جن کی اس کو اپنی خدمت کے لئے ضرورت تھی) مغلوب کر لیا۔

یہ ابن طفیل کے فلسفے کا ملخص ہے جو ہم نے پیش کیا ہے، اس کے بعد ہم خود ابن طفیل کے قلم سے اس کے بعض نصوص کا ذکر کریں گے جس میں اس نے روحانی ترقی سے بحث کی ہے اور اس کے ذریعے اس غایت تک جا پہنچا ہے جو اس کا نصب العین تھا۔ ہم نے یہاں اس اقتباس کی چھ قسمیں کی ہیں:-

(۱)۔ پہلی قسم۔ اس میں حی بن یقطان کے اس نظریے سے بحث کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کا وجود ضروری ہے۔

(۲)۔ دوسری قسم۔ اس میں حی بن یقطان کے شمس و قمر اور دیگر اجرام سماوی کے نظریے پر بحث کی ہے۔

(۳)۔ تیسری قسم۔ اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ ذات کا کمال اور اس کی لذت واجب الوجود کے مشابہے پر منحصر ہے۔

(۴)۔ چوتھی قسم۔ اس میں حی بن یقطان نے خود کو دوسرے حیوانوں کی طرح

ایک نوع بتلایا ہے لیکن اس کے ساتھ اپنی زندگی کا ایک خاص مقصد قرار دیا ہے۔  
(۱۵)۔ باپچوں قسم۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ سعادت کا حصول اور  
شقاوت سے نجات اس موجود اور واجب الوجود کے دوام شہدہ پر منحصر ہے۔  
(۱۶) چھٹی قسم۔ اس میں فنا اور وصول الی الحق سے بحث کی ہے۔

— (۵) —

## حی بن یقظان نے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت

حی بن یقظان کو اس امر کا ضروری علم حاصل ہوا کہ ہر حادث کے لیے  
محدث کا ہونا لازمی ہے۔ اس کے بعد فاعل تصور نے اس کے نفس میں عمومی نہ کہ  
تفصیلی ارتسامات پیدا کیے، ان تصور کے اجمالی علم کے بعد اس نے ہر ایک  
صورت کا تفصیلی معائنہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ تمام حادث ہیں اور ان کے لیے  
ایک فاعل کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد اس نے ان اشیاء پر غور کیا جن کی یہ  
صورتیں تھیں اور ہر شے میں صرف جسمانی استعداد ہی کو اس فعل کے صدور کی علت  
قرار دیا مثلاً پانی جب زیادہ گرم ہو جائے تو اس میں اوپر کی جانب حرکت کرنے کی  
استعداد پیدا ہوگی، یہ استعداد ہی اس کی صورت ہے، کیونکہ یہاں سوائے جسم  
اور ایسی اشیاء کے جن کا جسم کے ذریعے احساس ہوتا ہے، (حالانکہ اس سے  
قبل نہ تھا) جیسے کیفیات اور حرکات، اور اس فاعل کے جس نے ان صورت کو  
عدم سے موجود کیا، اور کوئی شے نہیں۔ پس جسم میں جو خاص حرکات کی صلاحیت  
پائی جاتی ہے وہ اس کی استعداد و صورت کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد اس نے  
ہر صورت میں ایسی کیفیت کا معائنہ کیا جس سے اس پر یہ حقیقت واضح ہو گئی  
کہ جو افعال ان اشیاء سے صادر ہو رہے ہیں دراصل ان کے نہیں بلکہ ایک



فاعل کے تحت قدرت میں، جو ان سے مذہب افعال کو جو کجا مہینہ تا ہے اور یہ حقیقت اس پر رسول اللہ صلیم کے قول کے ذریعے منکشف ہوئی جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے ”كنت مع الذی یسمع بد و بصر الذی یمصر بدہ“ یعنی خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں ہے ”رفلہ تقتلوہم ولكن اللہ قتلہم وما رمیت اذ رمیت ولكن اللہ رمی“ جب اس فاعل حقیقی کا اس کو اجمالی علم حاصل ہوا تو اس کے بعد اس کو اس کی تفصیل معرفت کا اشتیاق پیدا ہوا، لیکن یہ اس وقت جب کہ وہ اس عالم محسوسات سے بے تعلق نہیں ہوا تھا، اس لیے وہ اس فاعل مختار کو انھی محسوسات میں تلاش کرنے لگا۔

(۶)

## حی بن یقطان کا شمس و قمر ستارے اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا

حی بن یقطان نے سب سے پہلے شمس و قمر اور ستاروں کی جانب توجہ کی اس نے دیکھا کہ یہ سب مشرق سے طلوع ہوتے اور مغرب میں غروب ہوتے ہیں۔ ان میں سے جو ستارہ سمتِ راس پر سے گزرتا ہے وہ ایک بڑے دائرے کو قطع کرتا تھا، اور جو سمتِ راس سے شمال یا جنوب کی طرف مائل ہوتا وہ اس سے چھوٹا دائرہ قطع کرتا اور جو سمتِ الراس سے کسی ایک جانب فاصلے پر ہوتا اس کا دائرہ اس ستارے کے دائرے سے چھوٹا تھا جو سمتِ الراس سے قریب تر تھا۔ سب سے چھوٹے دائرے جن پر ستارے حرکت کرتے ہیں وہ ہیں، ان میں سے ایک قطب جنوبی کے اطراف ہے جو سہیل کا مدار ہے اور دوسرا قطب شمالی کے

اطراف ہے جو فرقدین کا مدار ہے اور چونکہ جی بن یقطن کا مسکن خط استوا پر تھا جس کی ہم نے پہلے توضیح کی ہے، اس لیے یہ تمام دائرے اس کے افق کی سطح پر قائم تھے، اور جنوب و شمال میں ان کے حالات یکساں تھے اور دونوں قطب اس کے سامنے ایک ساتھ نمودار ہوتے تھے۔ جب کبھی کوئی ستارہ بڑے دائرے یا چھوٹے دائرے پر طلوع کرتا تو وہ ان کو غور سے دیکھتا، ان دونوں کا طلوع اور غروب ایک ساتھ ہوتا، اس طرح اس نے تمام ستاروں کو ہر وقت اسی حالت میں دیکھا جس سے اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ فلک کی شکل گروی ہے اور اس کا یہ اعتقاد اور قوی ہو گیا جب اس نے شمس و قمر اور دوسرے ستاروں کو مغرب میں غروب ہونے کے بعد پھر مشرق کی جانب لوٹتے ہوئے دیکھا، نیز یہ کہ طلوع، استوا اور غروب کے وقت ان کے حجم میں کمی زیادتی نظر نہیں آتی اگر فلک غیر گروی شکل پر ہوتا تو اس کا فاصلہ بدلتا رہتا۔

————— (۷) —————

## ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار

۱۰۹

واجب الوجود کے مشاہدے پر ہے



جب جی بن یقطن پر یہ واضح ہو گیا کہ اس کی ذات کا کمال اور اس کی لذت اس موجود کے مشاہدے پر موقوف ہے جس کا وجود دائمی ہے بشرطیکہ یہ مشاہدہ ابدی ہو اور ایک آن بھی اس سے غفلت نہ برتی جائے تاکہ مشاہدے کی حالت ہی میں موت واقع ہو جائے جب ہی تو اس کو حقیقی لذت حاصل ہوگی جس میں کسی قسم کی تکلیف کا شائبہ نہ ہوگا۔ چنانچہ اسی کے جانب امام صوفیہ جنیدؒ نے اپنے اس قول میں ارشاد فرمایا ہے جو وفات کے وقت اپنے اپنے اصحاب سے فرمایا تھا،

”ہذا وقت یؤخذ منه اللہ اکبر واحمرہ الصلوٰۃ“ (اس وقت اللہ اکبر آپ سے لے لیا گیا اور نماز حرام ہو گئی) تو اس کے بعد جی بن یقطان غور کرنے لگا کہ کس طرح اس مشاہدے کو بالفعل دوامی طور پر حاصل کیا جائے حتیٰ کہ ایک آن بھی اس سے اعراض نہ ہو سکے۔ پس وہ ہر آن اس موجود کا تصور جاتا رہا لیکن جب کبھی کوئی محسوس شے اس کی نظر کے سامنے آتی یا کسی حیوان کی آواز سنائی دیتی یا کوئی اور خیال اس کے ذہن میں سماتا یا اس کے کسی عضو کو تکلیف ہوتی یا بھوک، پیاس، سردی گرمی اس کو عارض ہوتی یا حوائج ضروری کی تکمیل کے لیے جانا پڑتا تو ان صورتوں میں اس کی فکر میں خلل واقع ہوتا اور اس کی وہ کیفیت زائل ہونے لگتی اور پھر بہت جدوجہد کے بعد وہ اس سابقہ حالت کی جانب رجوع کرتا اور اس کو ہمیشہ یہ خوف رہتا کہ کہیں غفلت کی حالت میں موت نہ آجائے جس سے وہ انہی شقاوت اور حجاب کی تکلیف میں پڑا رہے اور اس کی حالت بدتر ہو جائے اور کوئی علاج سودمند نہ ہو۔

— (۸) —

دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نوع ہے  
البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی

جی بن یقطان کو یقین ہو گیا کہ وہ ایک معتدل روح والا حیوان ہے اور تمام اجسام سماوی کے مشابہ ہے۔ دوسرے حیوانات کے انواع کی طرح اس کی بھی ایک نوع ہے، البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لئے ہوئی ہے اور اس کے ذمے ایک اہم کام ہے جس سے دوسرے حیوانات بری ہیں۔ اس کے لیے یہی شرف کافی ہے کہ اس کا ادنیٰ یعنی جسمانی جزو تمام اشیاء میں جو اس سماویہ سے (جو عالم کون فساد سے خارج ہیں اور ہر قسم کے نقص تغیر و تبدل سے منزہ ہیں)

زیادہ مشابہ ہے اور اس کا جزو اعلیٰ وہ شے ہے جس کے ذریعے واجب الوجود کا عرفان حاصل ہوتا ہے اور یہ شے عارف ایک امر ربانی الہی ہے نہ اس میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے نہ کسی قسم کا فساد واقع ہوتا ہے نہ کسی جسمانی صفت سے یہ متصف ہوتا ہے اور نہ جو اس یا تجل کے ذریعے اس کا ادراک ہوتا ہے نہ اس کی معرفت اس کے سوائے کسی اور چیز کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ اس کا ادراک اسی کے ذریعے ہو سکتا ہے وہی عارف بھی ہے معرفت بھی اور معرفت بھی وہی عالم بھی ہے معلوم بھی اور علم بھی۔ اس میں کسی قسم کا تباہی نہیں کیونکہ تباہی اور انفصال اجسام کے صفات اور لواحق سے ہیں یہاں نہ کوئی جسم ہے نہ صفت جسم نہ لواحق جسم۔

————— (۹) —————

## ۱۱۰ سعادت حقیقی کا دار و مدار اس موجود واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر ہے

حی بن یقطان کو اس امر کا علم ہوا کہ حقیقی سعادت واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر منحصر ہے بشرطیکہ ہم اس سے ایک لحاظ بھی غافل نہ ہوں۔ اس کے بعد وہ اس تدبیر پر غور کرنے لگا جس کے ذریعے دوام مشاہدہ کا حصول ممکن ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کے لیے تشبہات کی انتہاؤں تقسوموں پر اعتماد ضروری ہے۔

تشبہ اول۔ اس میں اس قسم کا کوئی مشاہدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس مشاہدہ کے مانع ہوتا ہے کیونکہ اس میں امور محسوسہ کی جانب توجہ ہوتی ہے اور امور محسوسہ حجابات ہیں جو اس مشاہدہ پر عارض ہوتے ہیں۔ تاہم اس تشبہ کی اس لیے ضرورت ہے کہ اسی کے توسط سے روح حیوانی کا دائمی قیام

ہوتا ہے جس کے ذریعے اجسام سماوی کے ساتھ تشبہ ثانی حاصل ہو سکتا ہے۔  
 اس طرح ضرورت تشبہ اول کی جانب متحرک ہوتی ہے کہ یہ ضرر سے خالی نہیں۔  
 تشبہ دوم۔ اس کے ذریعے مشاہدہ دواعی میں زیادتی حاصل ہوتی ہے۔  
 اس مشاہدے کے ذریعے اس کو اپنی ذات کا ادراک حاصل ہوتا ہے اور وہ اس کی  
 جانب توجہ کرتا ہے جیسا کہ ہم آئندہ چل کر توضیح کریں گے۔  
 تشبہ سوم۔ اس تشبہ میں اس کو خالص مشاہدہ اور کامل استغراق حاصل  
 ہوتا ہے، ذات واجب الوجود کے سوائے کسی جانب اس کو اقتفات نہیں ہوتا۔  
 اس مشاہدے میں خود اس کی ذات فنا اور غائب ہو جاتی ہے اور اس طرح  
 دوسرے ذوات سے خواہ وہ تھوڑے ہوں یا بہت، اس کو بے خبری ہو جاتی ہے  
 صرف ایک ذات واحد واجب الوجود حق سبحانہ تعالیٰ کا تصور اس کے پیش نظر رہتا ہے۔

(۱۰)

## فنا و وصول

پس تو اے مخاطب قلب کے کان سے میری باتوں کو سن اور عقل کی بصیرت  
 سے ان چیزوں کو دیکھ جن کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں تاکہ تجھے راہ ہدایت  
 مل جائے لیکن شرط یہ ہے کہ تو اس وقت جو کچھ میں بیان کر رہا ہوں اس سے  
 زیادہ وضاحت کا طالب نہ ہو کیونکہ گنجائش محدود ہے اور ایسے حقائق کو جو  
 الفاظ کا جامہ نہیں پہن سکتے، الفاظ میں ادا کرنے کی کوشش کرنا خطرے سے خالی نہیں۔  
 پس میں کہتا ہوں کہ جب سالک اپنی ذات اور دیگر ذوات کو فنا کر دے اور صرف  
 ذات واحد حق، قیوم کو موجود پائے اور جو کچھ مشاہدہ کرنا ہے کر لے اور اس کے  
 بعد اپنی اس حالت سے جو سکر کے مشابہ ہے افادہ حاصل کر کے اغیار کے ملاحظے  
 کی جانب رجوع کرے تو اس وقت اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گا کہ اس کی  
 ذات حق تعالیٰ کی ذات کے منافی نہیں اور اس کی حقیقت ذات میں ذات حق تعالیٰ ہے

اور وہ شے جس کو وہ اپنی ذات اور حق تعالیٰ کی ذات کے مغایر سمجھتا تھا محض بے اصل ہے سوائے ذات حق کے کسی شے کا وجود نہیں۔ وہ آفتاب کے نور کے مانند ہے جس کا رتو اجسام کثیفہ پر پڑتا ہے اور ان میں تم اس نور کے ظہور کو دیکھو گے، اگر تم اس جسم سے اس نور کو منسوب کرو گے جس میں وہ ظاہر ہو رہا ہے تو درحقیقت وہ آفتاب کے نور کے سوا کوئی چیز نہیں، اگر وہ جسم فنا ہو جائے تو اس کا نور بھی نایل ہو جائے گا لیکن آفتاب کا نور اپنی حالت پر باقی رہے گا اس جسم کے وجود سے اس میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ جب کوئی جسم پیدا ہوتا ہے تو وجود میں آنے سے قبل اس نور کے قبول کرنے کی استعداد اس میں پیدا ہوتی ہے اور جب جسم معدوم ہو جاتا ہے تو وہ استعداد بھی فنا ہو جاتی ہے۔ اور اس ظن نے اس کے ہاں نقویت حاصل کر لی جب اس پر اس امر کا انکشاف ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کسی صورت سے متکثر نہیں اور اس کو جو اپنی ذات کا علم ہوتا ہے وہ عین ذات ہے۔ اس سے اس کے نزدیک یہ لازم آتا ہے کہ جس کسی کو اس کی اپنی ذات کا علم حاصل ہو جائے تو اس کو اس کی ذات بھی حاصل ہو جائے گی، چونکہ اس کو علم حاصل ہو گیا تھا اس لیے اس کو ذات بھی حاصل ہو گئی، اور اس ذات کا حصول اس کی ذات ہی کو ہوتا ہے، اور نفس حصول ہی بعینہ ذات ہے اور اسی طرح تمام ایسی ذات جو مادی علایق سے علیحدہ ہیں اور اس ذات پاک کا عفتان حاصل کرتی ہیں پہلے اس کو کثرت کی حالت ہی میں دیکھتی ہیں، لیکن بعد میں (اس ظن کے اعتبار سے ابن طفیل کے نزدیک) وہ شے واحد ہو جاتی ہیں۔ یہ شبہ اس کے نفس میں راسخ ہو جاتا اگر خدائے تعالیٰ اپنی رحمت سے اس کا تدارک کر کے اس کو راہ ہدایت نہ بتلاتا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ شبہ جو اس کے دل میں رہا ہو وہ اجسام کی تیرگی اور محسوسات کی آلائش کی وجہ سے تھا کیونکہ کثیر قلیل، واحد و تعد، جمع، اجتماع، افتراق یہ سب اجسام کی صفات سے ہیں۔

لے۔ وجدانی علم میں موضوع معروض میں فنا ہو جاتا ہے اسی وقت معروض کا علم حاصل ہوتا ہے (م)

# ابن رشد

## حسب افتتاح

۴۲۸

بعض لوگ ایسے اشخاص کو اظہر حیرت سے دیکھتے ہیں جو قدما کے خیالات کے مطالعے میں مشغول ہیں ان کے مختلف ملکوں سے بحث کرتے، اور ان کے حالات سے مطلع ہو کر ان کی زندگی کے صبح و اوقات دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تعجب کا سبب ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ تمام قدیم اشیا کے آثار مٹ گئے اور ان کا موجودہ زمانے اور اس کے باشندوں سے تعلق منقطع ہو گیا، پس قدیم آثار کی تلاش میں عمر گزارنا کوئی فائدہ نہیں رکھتا خصوصاً جب کہ جدید چیزوں کی ہمیں سخت ضرورت ہے اور ان کا افادی پہلو بھی بہت قوی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جدید کا علم حاصل کرنے کے لیے قدیم سے بحث کرنا ضروری ہے کیونکہ حیات فکر انسانی کا ذہنی ترقی کی ابتدائی منزل سے آخری دور تک (اگر واقعی اس زمانے کی کوئی انتہا ہے) سلسلہ واحد ہے جس کے ابتدائی حصے کا تعلق وسط سے ہے اور وسط آخری حصے سے متصل ہے اس طرح آخری حصہ ابتدائی حصے سے مربوط ہے۔

اسی وجہ سے ہمارا جہان فلاسفۃ عرب کے حالات کی جانب ہوا کیونکہ انھوں نے فلسفۃ یونان پر خاص توجہ مبذول کی اور اس میں بالکل بے ہنگام ہو گئے، اس کو اپنی زبان میں منتقل کیا، اس کے شر و روح اور نصیر بن لکھیں، اس پر تعلیقات کا اضافہ کیا نیز اس کے مبہم اور پیچیدہ مسائل کی تفسیح کروئی۔

اس وقت ابن رشد کے حالات اور اس کا فلسفہ ہمارے پیش نظر ہے جو تاریخ میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ابن رشد میں تین ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو فلاسفۃ اسلام میں کسی کو بھی حاصل نہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ عرب کا سب سے بڑا فلسفی اور فلاسفۃ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ عام طور پر قرون وسطیٰ کے جلیل القدر حکما سے ہے۔ وہ حریت فکر کے مسلک کا بانی ہے۔ اہل یورپ کی نظر میں اس کی ایک خاص قدر و منزلت ہے۔ انھوں نے اس کو ان فلاسفہ کے زمرے میں شامل کیا ہے جو دینی عقائد کے مخالف ہیں اور میکس انجلو نے اس کو خیالی دوزخ میں (جس کی تصویر اس نے مسیحی سائنس کی چھت پر لکھی ہے) جو فائیکان میں ہے) جگہ دینے سے دریغ نہیں کیا۔ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مسلمان ہے بلکہ ایک الحاد پسند فلسفی ہونے کے لحاظ سے۔ سیطرح دانستے نے بھی اپنے قصبہ کے نشید موم میں اس کا ذکر کیا ہے۔ بہر حال فلسفہ کی کوئی کتاب اس کے تذکرے اور اس کے مبادی فلسفہ کی شرح سے خالی نہیں۔

۱۱۳

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندلسی ہے اور اندلس کا ذاتی، عالمی، تاریخی حیثیت اور اس کے آثار کے اعتبار سے تاریخ عالم میں ایک خاص مرتبہ ہے گو اہل شرق اور اہل غرب دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اقلیم وسطیٰ کے تاثرات فطری قوی ہوتے ہیں لیکن ہمیں اس کا خیال نہ کرنا چاہئے۔

زمانہ قدیم میں فلاسفہ کی زندگی اور ان کی ترقی امر اور مصلحتین کے سائے طاقت کی محتاج تھی۔ کیونکہ فلسفہ اپنے خادم کے لیے مکھانا، کپڑا، مہیا نہیں کر سکتا اور اس کے لیے رزق کی کشائش نہیں پیدا کرتا اگرچہ کہ وہ اپنی زندگی دولت، اولاد اور شخصی آزادی کو بھی ان کے نذر کیوں نہ کر دے۔ لازمی طور پر



عاشق حکمت (یعنی فلسفی) کے لیے سوائے اس کے کوئی تدبیر نہیں کہ کسی بادشاہ کے ظلِ عاطفت میں پناہ لے، جہاں اس کو کتابیں تالیف کرنے کا موقع مل سکتا ہے جن کو وہ اس کی نذر کرتا ہے اور اس کے نام سے ان کو زینت بخشتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فلاسفہ ہمیشہ عوام الناس کے شک اور غاص لوگوں کے حسد کا نشانہ بنے رہے ہیں۔ عوام تو ان کو سخت نظر سے دیکھتے، ان کے متعلق مختلف بدگمانیاں پیدا کرتے، ان کی نسبت ہر قسم کی باتیں تراشتے اور ایسے امور ان کی جانب منسوب کرتے ہیں کہ اگر ان میں کچھ صحیح بھی ہوں تو ان کا اکثر حصہ فساد و مفسد و مبالغہ پر مبنی ہوتا ہے خواص جو ان کے مرتبے تک نہیں پہنچتے ان سے کنارہ کشی اختیار کرتے یا اس نعمتِ علم کی وجہ سے جو خود ان کے لیے ایک عذابِ جان ہے حسد کرتے ہیں۔ انھی وجوہ کی بنا پر فلاسفہ ہمیشہ کسی امیر کی مدد کے محتاج رہتے ہیں، جس طرح کہ مشرقی شہروں میں مسافرین سفرائے دولِ اجنبیہ کی حمایت کے طالب رہتے ہیں۔ یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ فلسفی اپنے وطن میں مسافر ہوتا ہے اور اپنے اہل و عیال میں محض ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان فلاسفہ کا امراء کی حمایت طلب کرنا ہر وقت مصائب سے خالی نہیں رہا۔ اکثر ان کا امراء سے ربط و اتحاد ان کی نمکنت، بدمنجی اور ہمہ قسم کے تکالیف کا باعث ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ امراء دوستی کے لحاظ سے متلون مزاج ہوتے ہیں اور ان میں جو قوی ہوتے ہیں ان کے تابع ہو جاتے ہیں یا مروجہ افکار کی پابندی پر مجبور ہو جاتے ہیں، عامۃ الناس اور جماعت کے خیالات پر عمل کرنے لگتے ہیں، گویا ان کے اندرونی خیالات اور طبعی رجحانات کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی حال ابن رشد کا اس کے مصائب کے زمانے میں ہوا۔ لیکن اب زمانے کے حالات بدل چکے ہیں۔ اس وقت مغرب کا فلسفی بادشاہوں اور امیروں کی پناہ طلب کرنے کی بجائے خود اپنی حکمت کے سایے میں عیش و آرام سے زندگی گزارتا ہے بلکہ وہ اس زمانے میں اپنی خدا و اوقات

۱۱۴

کی بنا پر کشتہ عقل کا سہ تاج بچھا جاتا ہے، جس کے سامنے مشرق و مغرب کے تمام انسان سرطاعت خم کرتے ہیں اس کی اس فضیلت کی بنا پر جو انسانیت کی حریت کی وجہ سے اس کو حاصل ہوئی ہے اس زمانے میں اس کی آواز قیام کے محلوں کو بلا دیتی اور ان کی بنیادوں کو متزلزل کر دیتی ہے۔ لیونٹالستانی کو کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا جس نے قبائل روکس کے احیاء میں نمایاں کارنامے چھوڑے ہیں۔ جب تک وہ رسائل میں مضامین بکھتا رہا اس نے ان لوگوں کے قلوب کو کپکپا دیا جنہوں نے اقوام کو غلام بنا رکھا تھا، ہر قسم کا ظلم و ستم ان پر جائز رکھا تھا اور اپنے سلا کو قائم رکھنے کے لیے جاہلوں، فریبیوں اور پست خیال افراد کی مدد کے طلبگار تھے لیکن اب ان کی وہ دولت و نام و نمود کہاں ہے؟ حالانکہ عقل و فکر کی دولت اب بھی اسی طرح باقی ہے!

اسی طرح جو شخص ارجحیت کو نت، امپر برٹ، انیسٹر اور شوپہور کا تذکرہ کرنا ہے حقیقت میں وہ ایسے روشن طبع افراد کو پیش کرتا ہے جن کے ذریعے انسانیت نے جلا حاصل کی اور مختلف قوموں نے حیرت کی تاریکیوں میں راہ ہدایت پائی!

بلاشبہ فلسفی کا اپنی فکر کے دوران میں اذیتیں اٹھانا اور قید تہائی و جلا وطنی کی سزا کا مستوجب قرار پانا ایسے حالات میں جن کا اس زمانے میں بھی اعلیٰ اور متوسط طبقوں میں مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس چھوٹی سی چنگاری کو اس دہکتی ہوئی آگ سے کیا نسبت! اور کسی جدید یا مجمل میں سرزنش و ملامت کو سونپی اور زندہ جلانے کے (قطع نظر جلا وطنی اور تعذیب کے) حکم سے کیا واسطہ! اسی طرح یہ امر بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا کہ انسانیت اپنے ابتدائی دور سے باوجود مظالم کے اپنے سن و رشد تک پہنچنے کے لیے شاداں و فوہاں رہی ہے۔

## ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ

نام اور کنیت :- محمد بن احمد بن محمد بن رشد - کنیت ابو الولید۔

یہ کنیت اس کے اجداد میں منتقل ہوتی رہی ہے اس لیے اس نے بھی اس کو اختیار کیا۔

**مقام پیدائش :-** اس کی ولادت ۵۲ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے دادا کی وفات سے چند ماہ قبل پیدا ہوا۔

**وفات :-** بخشنبہ کی شام ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۵ء۔

**سن :-** اس نے شمسی ہجریوں کے لحاظ سے بہتر برس کی عمر پائی اور ہلالی کے مطابق اس کے سن کا اندازہ پچھتر برس ہوگا۔ یہ زمانہ بارہویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی اسلامی کو شامل ہے۔

**مقام ولادت :-** قرطبہ جو اندلس میں ہے۔

**مقام وفات :-** مراکش۔

**خاندان :-** فقہا اور قضاۃ کے گھرانے میں نشوونما پائی۔ اس کا تعلق اندلس کے اعلیٰ اور مشہور خاندان سے ہے اس کے آبا و اجداد مالکی مذہب کے ائمہ سے ہیں، وہ اور اس کے والد اور دادا قرطبہ کے قاضی تھے اور کچھ دنوں اشبیلیہ کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔

اس کے دادا محمد بن رشد عالم اور فقیہ تھے۔ ان کے بعض مباحث شرعی اور فلسفیانہ مسائل سے متعلق ہیں اور ایک فتاویٰ کا مجموعہ بھی ہے جس کو ان کے ایک مرید ابن الوران نے مرتب کیا ہے جو مسجد قرطبہ کے امام تھے (اس وقت یہ پاریس کے قومی کتب خانہ تحت عدد ۳۹۸۰ محققات عربیہ میں موجود ہے) بلاشبہ ابوالولید نے اپنے دادا کی اکثر فطری خصوصیات اور استعداد ذہنی ورثہ میں پائیں۔

لیکن اس کے والد کو سوائے عہدہ قضاۃ کے اور کوئی امتیاز حاصل نہیں تھا، ہمارے پاس ان کے کوئی مشہور کارنامے موجود ہیں تاہم احمد بن محمد بن رشد جیسے شخص تو اگر وہ اپنے باپ کا بیٹا اور بیٹے کا باپ ہے اس بات پر کافی فخر ہو سکتا ہے کہ اس کے بیٹے کی تعلیم و تربیت اور اس کے فطری استعدادات کی توجیہ میں اس کا نمایاں حصہ ہے۔

والد کی جانب سے تو اس کا یہ نسب ہے لیکن ماں کے متعلق ہمیں

کافی معلومات حاصل نہیں اور اکثر معظم مشاہیر اسلام کا یہی حال رہا ہے کیونکہ مذہب اور رواج کے تحت اسلام میں عموماً عورتوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اور نہ ان کی کوئی ایسی شخصیت ہوتی ہے جو اولاد کی تربیت میں اثر انداز ہو۔ شاید انہی حالات نے ابن رشد کو طبقہ نسوان کی حمایت اور ان کی آزادی کے مطالبے کے لیے مجبور کیا تھا کیونکہ وہ اندلس کی مسیحی اور مسلمان عورتوں میں علانیہ فرق محسوس کر رہا تھا۔

## یہود سے اس کا تعلق

مؤرخین نے ابن رشد کے مصائب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مقام سیانہ میں (جو ایک چھوٹا سا شہر ہے اور یہودیوں سے آباد ہے) جلاوطن کر دیا گیا تھا۔ یہاں صرف اسی کو جلاوطن کیا گیا، اس کے باقی دوست احباب اور شاگردوں کو دوسرے مقام پر جانے کا حکم دیا گیا۔ اس کی یہ جلاوطنی اس کے لیے ایک قسم کی سخت سزا تھی، کیونکہ خلیفہ منصورؒ جس نے اس کو شہر بدر کیا، یہود سے متنفر تھا اور ان کو اذیتیں دیا کرتا تھا۔ ابن رشد کے بعض دشمنوں نے خلیفہ کے اس غصے کے موقع کو غنیمت جانا اور اس کو شہر سیانہ میں بھجوا دیا اور ساتھ ہی پیشہ ور کر دیا کہ منصورؒ نے فلسفی (یعنی ابن رشد) کو اس کے اصلی وطن اور اس کے قوم کے شہر کی طرف لوٹا دیا ہے۔ کیونکہ ابن رشد بنی اسرائیل سے منسوب کیا جاتا ہے، اور قبائل اندلس سے اس کے کسی قسم کے رستے کا پتا نہیں چلتا۔

۱۱۶ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن رشد کو یہود کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل تھی، اور اکثر ان کے تفسیروں مثلاً میموئید وغیرہ نے اس کی تالیفات کا عبرانی زبان میں ترجمہ کیا ہے، پھر اس سے لاطینی اور عربی میں ترجمہ کیا گیا اور یہ تمام یہودیوں کی کوششوں کا نتیجہ ہے جنہوں نے ان تالیفات کا

تخلف کیا، یہاں تک کہ وہ موجودہ اقوام کے ہاتھ لگیں۔ کیا یہ تمام واقعات محض اتفاقی ہیں یا اس کا کوئی محض قوی سبب بھی تھا، یعنی ابن رشد کا بنی اسرائیل سے واقعی تعلق تھا اور اس کے اجداد کا سلسلہ اس قوم تک پہنچتا تھا؟ ہم تو یہاں ان تمام باتوں کو محض اتفاق پر محمول کرتے ہیں۔

## تعلیم و تربیت

ابن رشد نے شریعت اسلامیہ کی اشعری طریقے پر تعلیم حاصل کی، اور فقہی اصول کی امام مالک کے طریقے پر تحصیل کی، اس لیے اس کے شرعی اور فقہی خیالات اور فلسفیانہ میلانات میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ اشعری طریقے کو وہ اور اس کے متعلقین اور اقربا نے اختیار کیا تھا اور مذہب شرعی میں اپنے باپ کی اتباع کرنا لازمی ہے۔ لیکن فلسفیانہ مسلک جو اس کے لیے مخصوص تھا بالکل اس کی حریت ارادی کا نتیجہ تھا۔ اور اس کے اس طریقے نے جس کے تحت اس نے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی اور نیز اس کے مذہب نے جس کا وہ قانع تھا اس کے فلسفیانہ افکار پر ایک خاص اثر چھوڑا۔

تاریخ کو عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ اس نے اپنی اکثر کتابوں میں اشعریوں پر (اعتراضات) کئے ہیں اور ان کے طریقوں اور اساسی اصول پر سخت تنقید کی ہے۔ اور یہ اس زمانے کی بات ہے جب کہ اس کا دائرہ فکر وسیع ہو چکا تھا اور اس کی بصیرت کی شعاعیں بہت دور تک پہنچ چکی تھیں۔ اس طرح صحیح منطق اور روشن رائی نے فرضی توہمات اور خیالی ڈھکوسلوں پر کامیابی حاصل کر لی۔

## حالات زندگی

جب ابن رشد کا سن اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے مراکش کی جانب

سفر کیا اور خلیفہ عبد المؤمن، جو امرائے موحدین سے دوسرا امیر تھا، کے دربار کا قصد کیا لیکن جب عبد المؤمن کا انتقال ہوا اور اس کا بیٹا یوسف جانشین ہوا تو مشہور فلسفی ابن طفیل نے اس کی بادشاہ کے دربار میں رسائی کرا دی۔ یوسف نے ابن رشد کا بہت احترام کے ساتھ استقبال کیا، کیونکہ وہ علم اور علم کا بہت شیدائی تھا، اور اس کے دل میں حکمت اور حکماء کی ایک خاص عظمت تھی۔ اس کے ہاں ابن طفیل کو خاص رسوخ حاصل تھا۔ عبد الواحد مراکش نے یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات کے واقعے کی خود ابن رشد کی زبانی روایت کی ہے۔ ابن طفیل نے ابن رشد سے یوسف کی اس طبعی دلچسپی کے متعلق پوشیدہ طور پر گفتگو کی جو اس کو ارسطو کی کتابوں کے ترجمے سے تھی۔ اس سے شاید اس کا مقصد یہ ہو کہ یوسف کو مغرب میں وہی رتبہ حاصل ہو جائے جو مشرق میں یامون کو حاصل تھا۔

۱۱۷

معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نہایت خوش اخلاق، فراخ دل اور حکمت کا شیدائی تھا۔ اس نے ابن رشد پر اپنی خاص عنایت مبذول کی اور اپنے رسالہ محی بن قیطان میں ابن باجہ اور اس کے متبعین اور دیگر فلاسفہ کا بعد کے تذکرے کے وقت اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ مزید براں اس نے ابن رشد کی یوسف کے دربار میں رسائی کرا دی اور موت کے وقت اس کے متعلق خاص وصیت کی۔ چنانچہ ابن طفیل نے جب وفات پائی تو امیر یوسف نے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اور قرطبہ میں قضاوت کا عہدہ خالی ہونے پر اس کو اپنے باپ کی جگہ مقرر کر دیا۔ جب یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب المنصور بادشاہ بن گیا، جو ابن رشد کے مرتبے میں اور اضافہ ہو گیا۔ اس نے اس کو اپنا مقرب بنایا اور ان دونوں میں اس درجہ بے تکلفی تھی کہ ابن رشد اثنائے کلام میں منصور کو ”اسمعی باخی“ کے الفاظ سے مخاطب کرتا تھا۔

لیکن بادشاہ کی دوستی قضا سے زیادہ متغیر مزید سے زیادہ ناپائیدار اور موسم بہار کی گلیوں سے زیادہ سریع الفنا ہوتی ہے چنانچہ یعقوب ایک طویل گفتگو میں ابن رشد سے رنجیدہ ہو گیا۔ مورخین نے

اس ناگوار واقعہ کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں لیکن حقیقی سبب صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ ہر ذی مرتبہ حکیم کے کئی دشمن اور حاسد ہوتے ہیں جو اس کی شہرت کے دریے ہو جاتے ہیں اور اس کے مرتبہ اور اقتدار کے زائل کرنے کی بہت کوشش کرتے ہیں۔ یہ حاسد کبھی تو دین کے پردے میں ظاہر ہوتے ہیں، کبھی اخلاق اور فضیلت کے جامے میں اور کبھی سیاست اور حقیقت کے رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں لیکن دراصل یہ ہمیشہ بلند مرتبہ انسان کے شخصی دشمن ہوتے ہیں۔

ابن رشد کے مصائب کی ابتدا بھی اسی طرح ہوئی۔ اس کے دشمنوں نے آخر دین کی آڑ میں بادشاہ کے ہاں راز میں اس کی شکایتیں شروع کر دیں اور اس میں کامیاب رہے۔ ساتھ ساتھ انھوں نے فلاسفہ کے اس گروہ پر غلبہ پالایا جن کو خلیفہ کے ہاں ایک خاص رسوخ حاصل تھا۔ اس خیال کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ صرف ابن رشد ہی ابانت، تکلیف، جلاوطنی اور قید کا نشانہ نہیں بنا بلکہ اکثر اس کے متبعین اور دیگر معاصر علماء یعنی اس کے شریک تھے اور خلیفہ کی نظر میں ان کے اور ان کے رفقاء کا صرف یہی جرم تھا کہ انھوں نے اپنے آپ کو فلسفے اور قدما کی کتابوں کے مطالعے کیلئے وقف کر دیا تھا اس قسم کے آفات ہر زمانے میں اور ہر جگہ نازل ہوتے رہے ہیں۔

تاریخ عالم مصائب و آلام کی داستانوں سے پُر ہے۔ یورپ کی تاریخ میں تعصب، علماء و دینی مصلحین اور مختصر عین و مکتشفین وغیرہ کی اذیت و تکلیف کے بے شمار واقعات پائے جاتے ہیں!

تاہم خلیفہ یعقوب نے ایک عرصے تک بد باطن مشیروں کی اطاعت کے بعد بالآخر اپنے طرز عمل کو بدلدیا اور حکمت و علماء کے حق میں جو ظلم و ستم روا رکھا تھا اس سے ناامد ہو ایں اس نے مراکش کا رخ کیا اور اس فرمان کو منوع کر دیا جو ابن رشد اور اس کے دوستوں کے لیے شائع کیا گیا تھا اور اس کے اثر کو باطل کر دیا پھر فلسفے کا دور دورہ شروع ہو گیا۔ خلیفہ نے ابن رشد اور اس کے دوستوں پر اپنی خاص نوازشات مبذول کیں۔

ان کو اپنے دربار میں طلب کیا اور اپنے تقرب سے سرفراز کیا۔ ان کے شوروں پر عمل کرنا شروع کیا اور اس تعصب و جہل کو جو ان کی تکبر کا سبب ہوا تھا ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا۔

لیکن ابن رشد اس مصیبت کے زمانے کے بعد ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہا۔ جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی لاش قرطبہ منتقل کی گئی اور وہ اپنے اجداد کے مدفن، مقبرہ ابن عباس میں دفن کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے جسد کو اونٹ پر منتقل کیا گیا۔ اس کی وفات کے متعلق صحیح خبر یہ ہے کہ اس نے بمقام مراکش روز پچیسینہ نوں صفر ۵۹۵ھ میں یعقوب کے انتقال سے تقریباً ایک مہینہ قبل (جو اس کی مصیبتوں کا باعث تھا) وفات پائی، اور بیرون شہر دفن کیا گیا۔ بعد ازاں اس کا جسد قرطبہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ اپنے اسلاف کے قبرستان میں مدفون ہوا۔ ابن فرقد نے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے مصائب کے اختتام کے بعد وفات پائی اور بیرون مراکش تقریباً تین میل کے فاصلے پر باب تاغزوت کے قریب ایک وسیع میدان میں دفن کیا گیا اور یہ القاصر کے ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے۔

## ابن رشد کے اساتذہ

ابن رشد نے اپنے باب الوتاسم سے حدیث کی روایت کی ہے اور اس سے موطا کو محفوظ کیا اور کچھ ابوالقاسم ابن لشکوال اور ابی مرہان بن مسرہ سے بھی تکمیل کی ہے اور ابوبکر ابن تحون اور ابوجعفر ابن عبدالعزیز سے بھی تحصیل کی اور ابوجعفر اور ابو عبد اللہ مازری نے اس کو ابومروان ابن حربول البلسی نے طب کی اجازت دی۔ اس کے بعد فقیہ حافظ ابو محمد بن رزق سے استفادہ کیا۔ نیز ابوجعفر ہارون سے طب اور دیگر علوم کی تحصیل کی اور ایک عرصے تک ان کی صحبت میں رہا اور اکثر علوم حکمت کی تکمیل کی۔



## ان ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا اور ان علوم کی تصریح جو اس نے حاصل کئے



ابن رشد نے اپنے زمانے کے ائمہ سے فقہ کی تحصیل کی، ابو جعفر ہارون سے طب کی تحصیل کی، اور کہا جاتا ہے کہ اس نے علوم حکمت ابن باجہ سے حاصل کئے۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے، کیونکہ ابن باجہ نے اس وقت وفات پائی جب کہ ابن رشد کا سن بارہ برس کا تھا۔ ابن رشد کی ولادت ۵۲۶ھ میں ہوئی اور ابن باجہ نے ۵۳۵ھ میں وفات پائی۔ اتنی عمر میں فلسفہ کی تحصیل ممکن نہیں۔ بلاشبہ ابن رشد ان مشاہیر میں ہے جن کی اعلیٰ ذہانت ابتدائے عمر ہی سے نمایاں ہوتی ہے اس لیے ممکن ہے کہ اس نے ابن باجہ سے استفادہ کیا ہو۔ لیکن یہ خیال محض فیاس اور مفروضات پر مبنی ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ابن باجہ کی اکثر ابن رشد کے مکان پر آمد و رفت تھی ممکن ہے کہ اس زمانے میں اس نے لڑکے سے (یعنی ابن رشد) سے کبھی گفتگو کی ہو یا اس سے کسی مسئلے میں اختلاف کیا ہو اور اس کی کچھ گفتگو یا قصیدہ سنا ہو۔ پس یہ اور اس قسم کے واقعات ابن رشد کے ابن باجہ سے منسوب ہونے کا سبب بن گئے۔

شاید وہ امر جس نے بعض مورخین (جیسے ابن ابی ہیثم) کو اس قول پر مجبور کیا وہ تسلسل ہے جو ابن رشد ابن ابی باجہ کے مذہب میں پایا جاتا ہے لیکن یہ تسلسل محض طبعی ہے جس کے اسباب مختلف ہیں اور جن میں سے اہم وہ عام علمی شغف ہے جو ائمہ بلکہ تمام دنیا میں بارہویں صدی میں پایا جاتا تھا۔

اس کے علاوہ زمانہ، ابتدائی اور وسطی کی تاثیرات کو بھی اس میں دخل ہے۔ نیز یہ بھی ایک سبب ہو سکتا ہے کہ ابن رشد اور ابن طفیل میں گہرے روابط تھے اس نے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی پیدا کی مزید برآں ابن رشد اور آل زہر میں دو چھٹی صدی ہجری میں علم و فضل اور ادبیات میں شہرہ آفاق تھے) بہت خلوص تھا جن میں سے ابوبکر بن زہر طبیب خلیفہ اور ابو مروان بن زہر مولف کتاب تیسر ہیں۔ یہ دونوں ابن رشد کے خاص دوستوں سے تھے۔

انجی میں سے ابوبکر بن العربی صاحب النصابین ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ابن رشد اپنے زمانے کے نہایت مشہور کھٹائے روزگار علماء سے روابط رکھتا تھا۔ ایک عجیب اتفاق یہ ہے کہ ابن بیطار بعد الملک ابن زہر اور ابن رشد ان تینوں کی وفات ایک سہ ماہ میں ہوئی۔ ان سے قبل ابن طفیل، ابو مروان بن زہر وفات پا چکے تھے ان اکابر کی وفات سے جو ایک خوشحال طبقہ کی طرح تھے اور جن کو اندلس کی پاک سرزمین نے اٹا فانا میں کھو دیا، انہیں اندلس حکمت سے خالی ہو گئی۔ علم و حکمت کے یہ آفتاب چھٹی صدی ہجری کی ابتداء میں طلوع ہوئے اور اس کے اختتام پر غروب ہو گئے۔ اسی طرح فلسفہ و حکمت کی زندگی گلِ بنفشہ کی زندگی کی سی ہے جو بہار میں پیدا ہوتا ہے لیکن بہت جلد فنا ہو جاتا ہے۔ اور بہت دنوں تک پرمردہ زندگی نہیں گزارتا، لیکن اپنی طہریت کی وجہ سے جو اس کے باقی ماندہ آثار سے ہے وہ نہایت مرغوب ہوتا ہے، اور اسی طرح ایک غیر فانی امید کا سرچشمہ ہونے کے لحاظ سے نہایت مغرور ہوتا ہے! ان علماء کے آثار سے ہم اب تک مستفید ہو رہے ہیں، ان کے علم و فضل کے سمندر سے سیراب ہو رہے ہیں اور ان کے اس قدس حکمت کے سرلیے پر جو انہوں نے ہمارے لیے چھوڑا ہے، ہم نے اس حکمت جدیدہ کی بنیاد قائم کی ہے جس کا اساسی اصول عام محبت اور غایت مانگیہ و اداریہ ہے۔

## ابن رشد کے احباب

ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم فقیہ، قاضی سجایہ، ابو جعفر تہیٰ اور فقیہ ابو الراجع الکلیف

اور ابو العباس حافظ شاعر انقراوی وغیرہ اس کے خلص احباب میں ہیں۔ ابن رشد سے خاص تعلقات رکھنے اور اس کے ہم خیال ہونے کی بنا پر ان لوگوں کو بھی مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ منجملہ اس کے دوستوں کے ابو محمد عبد اللکبیر بھی ہیں۔ یہ ابن رشد کے مقرب تھے۔ ان سے وہ کتابت کا کام لیتا تھا اور اپنی قضاات کے زمانے میں کچھ دنوں اپنی جگہ قرطبہ کا قاضی بھی کر لیا تھا۔ ایک دوسرے دوست ابو جعفر ابن ہارون الترجانی ہیں اور یہ تعلیم اور طب میں شیخ ابو الولید کے استاد ہیں۔ ان کا اصل مقام ترجالہ ہے جو اندلس کے مضافات سے ہے۔

## شاگرد



ابو عبد اللہ الذررمی قرطبہ میں تولد ہوئے اور وہیں نشو و نما پائی، اس کے بعد اشبیلیہ کی جانب منتقل ہوئے اس کے بعد قاضی ابو الولید ابن رشد سے ملاقات کی اور اس سے طب کی تحصیل کی۔

ابو جعفر احمد بن سابق قرطبہ میں پیدا ہوئے۔ فن طب میں ابن رشد کے شاگردوں سے ہیں۔ ایک دوسرے ابو القاسم طلیسان ہیں۔ ابن رشد سے روایت ہے کہ اس کو حبیب اور تنجی کے اکثر اشعار یاد تھے۔ منجملہ اس کے دوسرے شاگردوں کے ابو محمد بن حوطہ، ابو الحسن سبیل بن مالک ابو الزریع بن سالم، ابو بکر بن جہور وغیرہ ہیں۔

## اولاد



ابن رشد کے ایک لڑکے کا نام ابو محمد بن عبد اللہ بن ابی الولید محمد بن احمد ابن محمد ابن رشد ہے جو علم طب میں بہت ماہر اور اپنے کام کے لحاظ سے

ہر دل عزیز تھا۔ خلیفہ ناصر کا معالج تھا۔ اس کے علاوہ ابن رشد کے اور لڑکے بھی تھے جو فقہ میں دسترس رکھتے تھے اور کور کی قضاوت پر مقرر تھے۔

## منطق اور قرآن

ابن رشد ارسطو کی منطق کا شہیدائی تھا۔ اس کے خیال کے مطابق منطق انسان کی سعادت کا ماخذ و مصدر ہے جس درجہ انسان منطق کا ماہر ہو اسی حد تک اس کی سعادت کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کی رائے میں نور فریوس کی ایسا عجوبی غریب ہے۔ اس نے نحو کو بہت کچھ اہمیت دی کیونکہ وہ تمام زبانوں کا قانون ہے۔ اور ارسطو نے بھی اپنے ہر منطقی اور بلاغت کی کتابوں میں اس کے لیے قوانین مرتب کئے ہیں۔

۱۲۱ منطق ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ حقیقت کو پہنچنے کے راستے میں تسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس تک عوام کا گز نہیں ہو سکتا بلکہ صرف خواص ہی منطق کے توسط سے پہنچ سکتے ہیں۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ ابن رشد کی رسائی حقیقت تک ہو گئی تھی اور جن منطق کا اس پر انکشاف ہو گیا تھا اور یہ تمام ارسطو کی تعلیم کا نتیجہ تھا۔ ابن رشد کا اعتقاد ہے کہ دین ایک مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ لیکن ابن رشد علم کلام سے منفرد تھا کیونکہ اس میں ایسی چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کا ثبوت عقل کے ذریعے ممکن نہیں قرآن کے نزول کی اصلی غرض لوگوں کو علوم کی تعلیم دینی نہیں بلکہ ان کے احوال کا تزکیہ کرنا ہے۔ پس اصلی مطلوب علم نہیں بلکہ طاعت، انصاف اور راست کی پیروی ہے۔ اور یہی شارع کی غایت ہے جو جانتا ہے کہ انسان کی سعادت کی تکمیل صرف اجتماعی معیشت سے ہو سکتی ہے۔

## ابن رشد بحیثیت قاضی

ابو محمد بن معیث کے بعد ابن رشد قرطبہ کی قضاوت پر مقرر ہوا۔ اس کا کارنامہ

نہایت قابل تعریف رہا۔ بادشاہوں کے پاس اس کی ایک خاص وجاہت تھی جس کو اس نے اپنی شان کے اضافے اور دولت کے جمع کرنے میں نہیں صرف کیا بلکہ عام طور پر اہل اسپین کے منافع اور بالخصوص اپنے اہل شہر کے مصالح تک محدود کر دیا۔

قرطبہ سے قبل ابن رشد نے اشبیلیہ میں قضاات کی۔ اس نے ہدایت کو روایت پر ترجیح دی تھی۔ اندلس میں علم و فضل اور کمال کے اعتبار سے وہ اپنی آپ نظیر ہے۔

اس کے فضائل میں سے ایک فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ نہایت منواضع اور خوش اخلاق تھا بچپن سے لے کر کبر سن تک علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ روایت ہے کہ اس نے سن بلوغ سے سوائے دو راتوں کے کسی رات میں مطالعے کو ترک نہیں کیا، ایک تو اس کے والد کی وفات کی شب، دوسرے اس کی شادی کی رات! یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ اس نے تصنیف و تالیف اور علمی ترتیب اختصار میں دس ہزار اوراق سیاہ کئے۔ وہ قدما کے علوم کا شہساز تھا اور اس میں وہ اپنے تمام معصروں پر گہرے سبقت لے گیا۔ لوگ طب کے نسخوں کے لیے اسی طرح اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے جیسا کہ فقہی فتوؤں کے لیے علاوہ ازیں فون اعراب اور آداب میں اس کو خاص دخل تھا۔ حبیب بن شیبہ کے اشعار کثرت سے یاد تھے اور ان کو موقع پر عمدگی کے ساتھ پیش کے طور پر پیش کرتا تھا۔ وہ علم و فضل میں شہو تھا، ہمیشہ تحصیل علم میں لگا رہتا تھا۔ علم نقد اور مناظرے میں بیکتاے دہر تھا طبی معلومات میں فوجی تصنیف اور حسن معافی کے اعتبار سے اس کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا۔ ابوہریرہ الباجی سے مروی ہے کہ "قاضی ابوالولید بن رشد، صاحب الرائے، ذکی الطبع، لاغر اندام اور قوی النفس تھا۔ اس نے علم کلام، فلسفے اور قدما کے علوم کی طرف اس درجہ توجہ کی کہ ان علوم میں ضرب اشل ہو گیا۔ اس کا ایک شہور قول ہے "جس نے علم تشریح کی جانب توجہ کی خدا نے تعالیٰ پر اس کا ایمان قوی ہو گیا"

## اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابن رشد کو مصائب کا سامنا ہوا

یہ امر ظاہر ہے کہ یعقوب اصول انتخاب کے تحت مسلمانوں کا امیر مقرر کیا گیا تھا۔ ابن اثیر اور ابن خلکان نے روایت کی ہے کہ یوسف نے اپنی اولاد سے کسی کے متعلق حکمرانی کی وصیت کیے بغیر ہی وفات پائی پس اکابر موحدین اور عبد المؤمن کی اولاد اس پر متفق ہو گئی کہ یعقوب کو اس کا جانشین قرار دیں، چنانچہ یوسف کے مرنے کے ساتھ ہی انھوں نے غسان سلطنت یعقوب کے ہاتھ میں دیدی۔ اس کی اس ذاتی تقدیم سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ قوم کے اعلیٰ افراد کو اس کی فضیلت کا اعتراف تھا۔ اس نے اپنے فریض کو باحسن وجہ انجام دیا۔ یہی وہ بادشاہ ہے جس نے اپنی سلطنت کی شان کو دوبالا کر دیا جہاد کے جھنڈے بلند کیے۔ میزان عدل قائم کیا۔ تمام احکام شرع کے مطابق جاری کئے، امور دین و دلع، امر بالمعروف نہی عن المنکر کو پیش نظر رکھا، شرعی حدود عام لوگوں کی طرح اپنے متعلقین اور اہل خاندان پر بھی جاری کر دیے۔ اس کے زمانے میں سلطنت کی حالت بہت بہتر ہو گئی اور قوعات روز افزوں ترقی پر تھے۔

## قضاءت کی شاہی اقتدار سے علحدگی

یعقوب کے عدل کی ایک نادر مثال یہ ہے کہ امیر شیخ ابو محمد عبد الواحد بن اشیح ابو حفص عمرو لد امیر ذکر یا شیخ بن عبد الواحد والی آفریقہ نے امیر یعقوب کی بہن سے عقد کیا۔ اس کی بہن کچھ دنوں اپنے شوہر کے پاس رہی، اس کے بعد

زن و شوہر میں کچھ رنجش ہو گئی جس کی وجہ سے وہ اپنے بھائی یعقوب کے ہاں آ گئی۔ شوہر نے اس کا مطالبہ کیا، لیکن اس کی طرف کچھ توجہ نہیں کی گئی، اس پر اس نے مراکش کے قاضی ابو عبد اللہ محمد بن علی بن مروان سے شکایت کی قاضی مذکور امیر کے پاس آئے اور کہا کہ امیر عبد الواحد اپنی بیوی کو طلب کرتا ہے۔ اس پر یعقوب ساکت ہو گیا اس طرح مین مرتبہ قاضی نے مطالبہ کیا "اور امیر ساکت رہا" قاضی مرتبہ قاضی نے امیر سے کہا "یا تو عبد الواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کر دیجئے یا مجھ کو ہمدہ فضاوت سے سبکدوش فرما دیجئے"۔ یسین کر یعقوب خاموش ہو گیا اور ایک خادم کو بلا کر آہستہ کہا "عبد الواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کرو"۔ چنانچہ وہ اسی روز اپنے شوہر کے ہاں بھیج دی گئی۔ امیر نے قاضی پر نہ غصے کا اظہار کیا نہ اسے کوئی ناپسندیدہ بات کہی۔ یہاں قاضی اور امیر دونوں کی انصاف پسندی کا پتا چلتا ہے۔ امیر یعقوب نے بعض وقت شراب پینے پر لوگوں کو قتل کی سزا دی اور ایسے عاملین کو قتل کر دیا جن کے متعلق رعایا نے شکایت کی تھی۔

۱۲۳

سلطان صلاح الدین نے اس کے ہاں بنی منقذ سے ایک قاصد شمس الدول عبدالرحمن بن مرشد کو ۵۵۵ھ میں بھیجا اور استدعا کی کہ فرنگیوں کے مقابل میں جو بلاد مغرب سے دیار مصر اور ساحل شام پر حملہ آور ہو رہے تھے اس کی حمایت کرے۔ لیکن اس نے بادشاہ کو امیر المومنین کی بجائے امیر المسلمین سے مخاطب کیا۔ یہ امر یعقوب پر شاق گزرا اور اس کے مطالبے کا کوئی جواب نہیں دیا۔

## ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن عبد المومن کے تعلقات

نیز اس امیر کی قصر یک کہ کس طرح ابن طفیل کے ذریعہ ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی ہوئی جس سے خلیفہ یوسف کی علم دوستی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ جب ابو یعقوب یوسف بن عبد المومن بن علی والی سلطنت ہوا تو اس کی

ہمت بند نے اس کو فلسفے کی تحصیل پر آمادہ کیا۔ چنانچہ اس نے فلسفے کی اکثر کتابیں جمع کر لیں، بعد ازاں طب کی طرف توجہ کیا اور اس کی بعض کتابوں کا جو عمل کی بجائے صرف علم سے متعلق تھیں، بغور مطالعہ کیا، پھر فلسفے کی جہان بین شروع کیا، اور اس کی تمام کتابوں کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح بہت سی کتابیں جمع ہو گئیں۔ وہ ہمیشہ علماء سے بحث کرتا اور ان کو اپنے تقرب سے سرفراز کرتا تھا۔ اس کے اس علم اور کتابوں کے شوق میں اس درجہ زیادتی ہو گئی تھی کہ اس نے لوگوں کے پاس سے کتابوں کے لینے کی عام احازت دیدی اور ان کے مالکوں کو کچھ معاوضہ دے کر جبراً کتابیں قبضے میں کر لیں۔ چنانچہ یوسف ابی الججاج المرانی کے ساتھ اسی قسم کا واقعہ پیش آیا۔ خلیفہ نے پہلے تو اس کی کتابیں حاصل کر لیں اس کے بعد اس کو کسی مقتول عہدے پر مقرر کر دیا ان علماء میں جو خلیفہ کے مقربین میں سے تھے ایک ابو بکر بن فضیل ہے جو اندلس کے مسلمان فلسفیوں میں سے تھا، وہ خلیفہ کے دربار میں مختلف ممالک کے علماء کو پیش کرتا اور اس کو ان علماء کے ساتھ حسن سلوک پر آمادہ کرتا تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے ابن رشد کا خلیفہ سے تعارف کرایا، اس کے بعد سے ابن رشد کی شہرت ہوئی اور اس کی قدر ہونے لگی۔

## خلیفہ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات

نیز اس امر کی توضیح کہ کس طرح تدریجی طور پر ابن رشد نے فلسفے پر سمجھ کرنی شروع کی۔

محمد الدین نے اپنی کتاب المعجب میں استاد ابو بکر بند و بن یحییٰ القرقطبی فقیہ شاگرد ابن رشد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ ”میں نے حکیم ابو الولید کو اکثر یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب میں پہلی مرتبہ امیر المؤمنین ابو یعقوب کے ہاں گیا تو وہاں صرف اس کو اور ابو بکر بن فضیل کو پایا۔ ابو بکر نے خلیفہ کے سامنے میری تعریف شروع کی، میرے قبیلے اور اسلاف کا ذکر کیا اور اس کے ساتھ ہی



مجھ میں چند ایسی اعلیٰ خصوصیات بیان کیں جن سے میں متعرا تھا۔ امیر المؤمنین نے میرا اور میرے والد کا نام و نسب دریافت کرنے کے بعد اس سوال سے گفتگو کی ابتداء کی ”آسمان کے متعلق فلاسفہ کا کیا خیال ہے آیا وہ قدیم ہیں یا حادث؟“ اس پر مجھ کو جبا اور خوف داغ لگ گیا ہوا۔ پس میں نے بہانہ کرتے ہوئے اپنی فلسفہ دانی سے انکار کیا اور مجھے نہیں معلوم کہ ابن طفیل نے امیر المؤمنین کو کیا باور کرایا انھوں نے میرے خوف و جبا کو معلوم کر لیا۔ اس کے بعد ابن طفیل کی جانب متوجہ ہوئے اور اسی مسئلے پر گفتگو شروع کی جو مجھ سے پوچھا گیا تھا۔ انھوں نے اس مسئلے کے متعلق ارسطو، افلاطون اور تمام فلاسفہ کے خیالات کا اظہار کیا، نیز اہل اسلام کے اعتراضات بھی پیش کیے جو ان پر وارد ہوتے ہیں۔ میں نے ان کے حافطے کو اس قدر قوی پایا کہ شاید ہی ان حکماء میں سے کسی کا ہو۔ وہ مسئلے کی تشریح کرتے جا رہے تھے کہ میں نے بھی اس پر بحث شروع کی پس میرے معلومات کا بھی ان کو اندازہ ہو گیا اور جب میں رخصت ہونے لگا تو امیر المؤمنین نے میرے لیے کچھ رقم ملی خلعت اور ایک گلوڑے کا حکم نافذ فرمایا۔

## خلیفہ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد کو فلسفہ ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا

ایک دن ابو بکر ابن طفیل نے مجھے طلب کیا اور فرمایا کہ میں نے امیر المؤمنین سے اس امر کی شکایت سن لی ہے کہ ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارت میں بہت سی عیب گہاں پائی جاتی ہیں اور نیز ان کے اغراض بھی واضح نہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ اگر کوئی ایسا شخص دستیاب ہو سکے جو ان کی تفسیر کر سکے اور کامل غور و خوض کے بعد عام فہم انداز میں ان کے اصلی اغراض کی بھی تشریح کر دے تو بہتر ہو گا۔ اگر تم میں اس کام کی ہمت ہے تو شروع کر دو۔ مجھ کو قوی توقع

ہے کہ تم اس کو انجام دے سکو گے، کیونکہ میں تمہاری اعلیٰ ذہانت صفائے طبع اور  
تمہارے اس فن کی جانب قوی میلان سے بخوبی واقف ہوں۔ میں اس کام کی تکمیل  
نہیں کر سکتا کیونکہ تم جانتے ہو میں بہت ضعیف ہو گیا ہوں۔ نیز اس سے زیادہ اہم  
کاروبار میں مشغول ہوں۔

ابولولید کہتا ہے یہی وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے میں حکیم ارسطو کی کتابوں  
کی تلخیص پر آمادہ ہوا، محی الدین جو اس کے پاس تھے بیان کرتے ہیں کہ ”میں نے  
ابولولید کی ارسطو کی کتابوں کی تلخیص دیکھی ہے جو ایک جلد میں تقریباً ڈیڑھ سو  
اوراق پر مشتمل تھی جس کا نام اس نے کتاب الجوامع رکھا ہے۔ اس میں اس نے  
حکیم ارسطو کی کتب سمع کیان، کتاب السماء والارض، رسالہ نمون وفساد، کتاب آثار  
علویہ، کتاب حس محسوس، کی تلخیص کی ہے۔ اس کے بعد اس نے ایک بسیط کتاب  
میں جو چار جلدوں پر مشتمل ہے پھر ان کتب کی تلخیص کی ہے اور ان کے اعراض بھی  
واضح کیے ہیں مختصر یہ کہ عبدالنوم کی اولاد میں ابولیعقوب کے جیسا کوئی بادشاہ  
اس سے قبل یا بعد نہیں گزرا۔

۱۲۵

یہ ہیں محل حالات ان روابط کے جو ابن رشد اور خلیفہ یوسف والخلیفہ  
منصور کے درمیان قائم تھے اور یہی وہ منظر ہے جس نے اس فلسفی کو سماعت  
اذیتیں دیں جن کے متعلق ہم آئندہ بحث کریں گے۔

## امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد



جس وقت سے ہم نے ابن رشد کی کتابوں کا پڑھنا شروع کیا، اور اس کے  
حالات اور اس کے فلسفے کی تلخیص سمجھنے کا ارادہ کیا، ہماری توجہ خاص طور پر  
اس فلسفی کے مصائب، اس کے اسباب، نتائج اور ان اثرات کی جانب مبذول  
ہوئی جو تاریخ اسلام اور تاریخ فلسفہ پر مرتب ہوئے ہیں۔ ہمارا قصد ہے کہ ہم ان  
مصائب کی تحقیق کریں اور ان کے صحیح اصول کو دریافت کریں تاکہ اصلی حقیقت

واضح ہو جائے اور میں کامل المہمان نصیب ہو۔

چونکہ ابن رشد کو مصائب المنصور یا شہد یعقوب بن عبد المومن چہارم خلیفہ موحدین کے زمانے میں پیش آئے اس لیے ہم کو اس زمانے کے تاریخی حالات پر ایک نظر ڈالنی چاہئے تاکہ معلوم ہو سکے کہ آیا یہ مصائب انفرادی افعال کے نتائج تھے جن سے اس امیر کی چہالت ظلم اور حماقت کا ثبوت ملتا ہے یا یہ ایک قوم کا فعل تھا جس سے اس قوم کی اخلاقی حالت اور میلان طبعی کا پتا چلتا ہے۔ آیا امیر ایک سلیم العقل و صحیح الارادہ انسان کی حیثیت سے تاریخ اور آئندہ اقوام کے سامنے اپنے افعال کا بالکل ذمہ دار قرار پاتا ہے یا ایک کمزور مجبوط الخواس کی طرح جس کی عقل کو شخصی حکومت، استبداد کے تلون، سوء وراثت اور محلات کے ہولعب نے جس میں اس کے ساتھی نہمک تھے ازل کر دیا ہو، باز پرس کے لائق ہی نہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد پر جو ستم ڈھایا گیا وہ کسی فرد کا نہیں بلکہ ایک قوم کا فعل تھا جس کے اسباب سیاسی، مذہبی یا اجتماعی ضرورتیں تھیں۔ ابن رشد چالان کیا گیا اور اس کے حق میں ایک ظالمانہ فیصلہ ہوا، جس کی بنا پر اس کو جلا وطنی کی سزا دی گئی۔ اس معاملے کی تحقیق کے لیے ہمارے پاس تاریخ کی کتابوں کے سوائے کوئی اور ذرائع نہیں کیونکہ اندلس کے عربوں نے نہ کوئی عجائب خانے چھوڑے اور نہ کوئی یادداشتیں اور لمحات جن کی طرف اسلاف رجوع کیا کرتے تھے جیسا کہ اس وقت بعض ممالک یورپ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ہم ان کو ملامت بھی نہیں کر سکتے۔ اگر انھوں نے کچھ چھوڑا بھی تو ان کے جانشین شاہان اسپین نے ان کو تلف کر دیا ہو گا۔ کیونکہ انھوں نے عربوں کے تمام ادبی آثار کو جس قدر بھی دستیاب ہو سکے۔ نذر آتش کر دیا اور مذہبی اور وطنی تعصب کے تحت ایک ایسی بیش بہا دولت کو پامال کر دیا جس سے انسانیت کو عظیم الشان فائدہ پہنچ سکتا تھا اس لحاظ سے ہماری بحث کا مادہ صرف عربی اور یورپی تواریخ ہی تک محدود ہے۔

اس امیر کے حالات زندگی کا ذکر جس نے ابن رشد کو سزا دی تھی

اس امیر کا نام یعقوب ابن یوسف بن عبد المومن بن علی ہے۔ یہ موحدین کی

سلطنت کا چوتھا خلیفہ ہے جس کی بنیاد محمد بن قنبر الملقب بالہمدی نے  
 اوایل چھٹی صدی ۵۵۰ھ میں بمقام توس رکھی تھی  
 یعقوب ۵۵۰ھ میں اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ تخت نشینی کے وقت  
 اس کی عمر تیس برس تھی۔ سولہ سال آٹھ مہینے حکومت کی اور ۵۹۵ھ میں اربابیس  
 سال کی عمر میں وفات پائی۔ اس وقت بڑھاپے کے آثار نمایاں ہو چکے تھے۔  
 اس کی ماں رومی النسل تھی جس کا نام ساحر دکارمن تھا اس سے ظاہر ہے کہ وہ  
 مخلوط النسل تھا۔ یعقوب اس شریک بادشاہ کا چوتھا جانشین تھا جس نے مغرب  
 میں مشرقی حکومت قائم کی تھی، اس تسلسل نے اخلاق و عادات میں وہ اثرات چھوٹے  
 ہیں جن کا مشاہدہ ان کی بعد میں آنے والی سلطوں میں ہو سکتا ہے۔

یعقوب کا عہد حکومت فتنے اور جنگ و جدال سے معمور تھا۔ ۵۸۰ھ  
 یعنی اس کے ابتدائی دور حکومت میں میر قیوں یعنی تبوا بن غانہ نے علی بن غانہ  
 کی قیادت میں جزیرہ میر قیہ سے خروج کیا اور شہر بجایا پر قبضہ کر لیا اور وہاں سے  
 موحدین کو نکال دیا۔ امیر یعقوب اس کے مقابلے کے لئے روانہ ہوا اور دیموس  
 کی لڑائی میں ان کو شکست دی۔ واپسی کے وقت قنصہ کے باشندوں نے اس  
 سے بغاوت کی پس اس نے ان کو محصور کر لیا اور شدت کے ساتھ ان پر حملہ کیا  
 اور تمام کو آنا فائیاں میں ذبح کر دیا۔

۵۸۵ھ میں بطرس بن رودرنج (بطروبن الرتیق) نے آندلس کے شہر  
 شلب پر حملہ کیا اور اس پر قابض ہو گیا۔ یہ سنتے ہی یعقوب نے فوج کشی کی اور  
 شلب پہنچ کر وہاں سے بطرس کو نکال باہر کیا اور فرنگیوں کا ایک قلعہ بھی  
 تیغے میں کر لیا۔ ۵۹۰ھ میں تونس نے عہد شکنی کی اور اس کا لشکر حدودہ کو روندتے  
 ہوئے آگے نکل گیا اور ۵۹۱ھ میں دونوں افواج کا بمقام قنصہ دوبارہ (جوشیلہ  
 اور طیلطہ کے درمیان ہے) مقابلہ ہوا۔ تونس اور اس کے لشکر کو ہزیمت ہوئی،  
 دوسرے سال یعقوب طیلطہ پر حملہ آور ہوا اور ارض اسبان میں داخل ہو گیا  
 اس پر تونس صلح کا طالب ہوا چنانچہ اس کو دس برس تک امن  
 دیا گیا۔

## مصر پر حملے کا ارادہ

یعترب مصر پر حملے کا ارادہ رکھتا تھا چنانچہ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اس نے ان خرابیوں کی تصریح کی تھی جو مصر میں پائی جاتی تھیں اور کہا تھا کہ "اذا شاء اللہ ہم اس سرزمین کو ان آلائشوں سے پاک صاف کر دیں گے" لیکن اس ارادے کی تکمیل ہونے سے قبل ہی وہ مر گیا۔ اس وقت تک اس کے اور تونس کے درمیان معاہدہ صلح قائم تھا۔

۱۲۷

## يعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل

يعقوب کے بھائیوں اور چچاؤں کو اس سے عناد تھا اور وہ اس کو حکومت ہا اہل نہیں سمجھتے تھے۔ اہل کی وجہ سے يعقوب کو بہت سی سختیاں محسوس ہون لگیں جب اس کی حکومت میں کچھ استقامت پیدا ہو گئی تو اس نے اپنی فوجوں کو لے کر سمندر عبور کیا، اور مختلف مقامات کو طے کرتے ہوئے شہر سلا میں اقامت گزین ہوا۔ یہاں جہوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی اور اس کے چچا بن اور عبدالمومن کی اولاد کی عذرخواہی پر ان کو معاف کر دیا اور بہت کچھ مال، دولت اور زمینات سے بھی سرفراز کیا اور ان کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس کے بھائی ابو حفص عمر اور چچا سلیمان بن عبدالمومن نے پھر حکومت کی خواہش کی اس لئے يعقوب نے انھیں گرفتار کر کے قید کرنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد ان کو شہر سلا میں منتقل کیا گیا۔ جہاں ان پر ایک پہرہ مقرر کیا گیا اور ان کو ہتکڑی اور بیڑی پہنائی گئی لیکن يعقوب نے مراکش بھیجنے کے بعد واروختہ جبل کو لکھا کہ ان دونوں کو قتل کر دیا جائے اور یمنین کے بعد نماز پڑھا کر انھیں دفن کر دیا جائے۔

پس داروغہ نے انھیں قید خانے ہی میں قتل کر کے وہیں دفن کر دیا۔ اس کے بعد اس نے بادشاہ کو خط لکھا کہ ”میں نے ان کی قبریں کدان اور سنگ مرمر کی بنوائی ہیں، مگر ساتھ ساتھ ان کی تعریف بھی لکھی۔ پس بادشاہ نے اس کو لکھا کہ ”ہم کو جابرین تک کے دفن کرنے میں کوئی عذر نہیں یہ تو مسلمان تھے پس تم انھیں خانہ المسلمین کی طرح دفن کرو“ یعقوب کے عرصہ رازتک دارالسلطنت سے غائب ہونے اور ایک شدید مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے اس کے ملک میں بہت سی لڑائیاں اور فتنے برپا ہوئے۔ اس کے اسی عدم موجودگی اور بیماری کے زمانے میں اس کے ایک دوسرے بھائی نے خلافت کی طمع کی، چنانچہ وہ گرفتار ہوا، اس پر مقدمہ چلایا گیا، بالآخر علی روس الاٹھار قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد باقی امراء کو تنگے پیر اور تنگے سر شہر سے خارج کرنے کا حکم دیا گیا۔

## اخلاق

یعقوب نہایت ذکی الطبع تھا، اس کا قیاس اکثر صحیح ہوتا تھا، چنانچہ جب کبھی کسی واقعے کا حکم لگاتا تو اکثر وہ ہو کر رہتا۔ وہ نہایت تجربہ کار تھا، اور خیر و شر کے اصول و فروع سے کماحقہ واقف تھا۔ وہ اپنے باپ کے زمانے ہی میں وزارت پر فائز ہوا۔ وہ امور سلطنت پر کافی بحث کرتا۔ عمال، والیان شہر اور قضاة اور ان تمام کے حالات کا بغور مطالعہ کرتا جو امور کا فیصلہ کرتے تھے وہ تمام جزوی امور سے واقفیت حاصل کرتا اور ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام واقعات کی جانچ کرتا۔ اس طرح اس کے تمام معاملات میں زمانے اور ماحول کے اقتضا کے مطابق استقامت اور صلاحیت پیدا ہوتی گئی۔

## شباب کی بے اعتدالی

مورخین کا بیان ہے کہ یعقوب کے اقرباء اس کی حکومت سے متنفر تھے

اور اس کے شباب کی چند بے اعتدالوں کی وجہ سے اس سے بدول ہو گئے تھے۔ لیکن بب اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کر دیا اور دوسرے امراء کو سزا دی تو اس سے تمام لوگ خوفزدہ ہو گئے اور اس کا رعب ان کے دلوں پر پوری طرح چھ گیا۔

## لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش

یعقوب نے اپنے تمام زمانہ حکومت میں عدل کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا اور اس کو اپنی پوری طاقت سے اپنے ملک اور قوم کے حالات کے مطابق قائم کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس نے خلفاء راشدین کے نقش قدم پر چلنے کا تنبیہ کر لیا تھا۔ روزانہ دربار عام کرتا اور کسی کو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا وہاں آنے سے نہیں روکتا، چنانچہ دو شخص اس کے پاس نصف درہم کے لیے جھگڑتے ہوئے آئے، اس نے ان دونوں کا تصفیہ کر دیا۔ اور وزیر ابو یحییٰ صاحب شرط سے کہا کہ انھیں ہلکی سی سزا دے تاکہ انھیں تنبیہ ہو جائے اور ان سے کہا کہ کیا شہر میں حکام نہیں موجود تھے جو اس کام کے لئے مقرر کئے گئے ہیں؟ اس کے علاوہ چند مقررہ ایام میں خاص مقدمات کی سماعت کیا کرتا۔ یہ مقدمات نہایت ہی اہم ہوا کرتے تھے اور صرف بادشاہ ہی کے ہاں بحیثیت ایک محکمہ عالیہ کے پیش ہوتے تھے۔

جب ابوالقاسم بن بقی قاضی مقرر ہوئے تو ان سے خلیفہ نے یہ شرط کی کہ وہ ایسی جگہ بیٹھیں کہ خلیفہ ان کے احکام کو سن سکے۔ چنانچہ ان کی نشست ایسی جگہ ہوتی کہ ان کے اور امیر المومنین کے درمیان صرف تختوں کا ایک اوٹ ہوتا۔ اور خلیفہ نے یہ بھی حکم دے رکھا تھا کہ بازار کے اُمناء اور شہر کے شیوخ مرہبینہ دو مرتبہ اس کے پاس حاضر ہوں۔ ان سے بازار کی کیفیت، اشیاء کے نرخ اور ان کے حکام کی حالت دریافت کرتا تھا۔ جب کبھی اس کے پاس

کسی مقام سے وفد آتا تو سب سے پہلے وہاں کے قصبات، عامل اور حکام کے حالات معلوم کرنا تھا۔ جب وہ موافق حالات سنا تے تو ان سے کہتا ”دیکھو اس شہادت کی بنا پر تم سے قیامت کے دن پرسش ہوگی لہذا تم میں سے ہر ایک کو سچ کہنا چاہئے“

## رفاہ عام کا شوق

شہر مراکش میں یعقوب نے ایک، وادخانہ بنایا تھا جس کے متعلق مومنین کا خیال ہے کہ دنیا میں اس کی نظیر نہ تھی۔ اس نے اس وادخانے کے لیے ایک موزوں مقام پر ایک وسیع میدان کا انتخاب کیا۔ اس کے لیے روزانہ تیس ہینڈ عطا کیا کرتا تھا تاکہ کھانوں اور متفرق مصارف کی تکمیل ہو سکے، ودا کے اخراجات اس کے علاوہ ہونے لگے۔ اس میں المباد و عطا بھی مقرر کیے گئے تھے تاکہ ہر قسم کے ادویہ کا انتظام کریں، نیز مریضوں کے لیے رات اور دن کے لباس، خواب کا انتظام گرمی اور سردی کے موسم کے لحاظ سے کیا گیا تھا۔ جب کوئی مریض اچھا ہو جاتا تو اس کو شفا خانے سے خارج ہوتے وقت کچھ رقم دی جاتی تاکہ روزگار ملے تک اس سے خود بھری کر سکے۔ یہ شفا خانہ صرف فقرا کے لیے محدود نہ تھا اور نہ صرف اہل شہر کے لیے بلکہ متمول اور پرہیزی لوگ بھی اس سے اس وقت تک فیض یاب ہونے لگے جب تک کہ انھیں شفا نہ ہو جائے یا وہ مرنے جائیں۔ غلیفہ ہر جمعہ کو مریضوں کی عیادت کے لیے آتا اور ان سے اس طرح سوال کرتا ”کیف حالکم؟ و کیف القوم؟ علیکم؟“ تمہارا کیا حال ہے اور تمہارے محافظین کا تمہارے ساتھ کیسا بڑناؤ ہے؟ آج کل کی جمہوری سلطنتوں میں جو جادہ انصاف سے مٹی ہوئی ہیں پرہیزیوں سے بھی شفا خانوں کے نام سے کس وصول کیا جاتا ہے، لیکن ان شفا خانوں میں صرف اہل شہر کا علاج کیا جاتا ہے نہ کہ ان پرہیزیوں کا۔



## اصولی طور پر صدقہ دینے کی خواہش

خلیفہ کثرت سے صدقہ دیتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے چالیس ہزار دینار تقسیم کئے جس میں سے تقریباً نصف عوام الناس کو اور باقی اپنے اقرباء کو عطا کیا۔ اس نے شہر کے چار اسماں مقرر کئے، ہر سمت میں امین متعین کئے گئے، ان میں سے ہر ایک کو کچھ رقم دی گئی تاکہ بیکس پر وہ نشین عورتوں اور شریف خانہ نشین تنگ دستوں کو دی جائے۔ اور جب نیا سال شروع ہوتا تو حکم دیتا کہ تمام شہر کے لاوارث بچوں کی ایک فہرست بنائی جائے۔ اس کے بعد محل سے قریب ایسی مقام پر ان سب کو جمع کر کے ان کی صفہ کی جاتی اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک منہاں کپڑا روٹی اور انار مقرر کیا جاتا۔

## خرافات کی عدم تصدیق

ایک دن بادشاہ نے عورتوں سے ابن تومرت المسلمی بالمہدی کی اس طرح تعریف کرتے ہوئے سنا ہمارے موئی ہمدی نے سچ فرمایا وہ بڑی امام تھے۔“  
یہ سنکر منصور خقات سے ہنسنا کیونکہ وہ ان امور کا قائل نہ تھا۔ ابن تومرت کے متعلق جو کچھ بھی لوگوں کے خیالات تھے ان کی اس کے پاس کوئی اہمیت نہ تھی۔  
ابو العباس احمد ابن ابراہیم بن مطرف نے روایت کی ہے کہ منصور نے اس سے کہا کہ ”اے ابو العباس خدا کو گواہ رکھ کر میرے سامنے اقرار کر کہ آئندہ سے میں ابن تومرت کو معصوم نہیں کہوں گا۔“ ایک دن منصور نے ابو العباس سے (جبکہ اس نے ایک ایسے فعل کی اجازت طلب کی جس میں امام کے وجود کی ضرورت تھی) کہا ”اے ابو العباس تمہارے امام کہاں ہیں؟“

## چالوسی سے نفرت

ابو بکر بن ہانی سے مروی ہے کہ جب امیر المومنین غزوہ ارک سے واپس ہوئے دیہ وہ لڑائی ہے جو خلیفہ اہل فتنہ اور اس کے ساتھیوں کے درمیان ہوئی تھی تو ہم ان کی لڑائی کے لیے گئے اہل شہر مجھے اس سے گفتگو کے لئے اپنا نمائندہ کیا مجھ سے عادت کے مطابق شہر اور اس کے قضاۃ احکام اور عمال کے حالات دریافت فرمائے گئے جب میں جواب دے چکا تو امیر المومنین نے مجھ سے میری حالت دریافت فرمائی۔ میں نے خدا کا شکر ادا کیا اور کہاں پناہ کی درازی کی دعا کی اس کے بعد میرے مبلغ علم کے متعلق دریافت فرمایا۔ میں نے کہا میں نے امام ابن تو قرت کی تالیفات پڑھی ہیں۔ یہ سنتے ہی اس نے مجھ پر ایک غضب آلود نظر ڈالی اور کہا ”تم یہ کیا کہتے ہو؟ تمہارا جواب تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ میں نے کتاب اللہ اور احادیث نبی صلعم پڑھی ہیں اس کے بعد تم جو چاہو پڑھ سکتے ہو؟“

## تعمیر کا شوق

سمندر اور نہر کے اس کنارے جو مراکش سے قریب واقع ہے خلیفہ نے ایک وسیع شہر کی بنا ڈالی۔ اس کی دیواریں مکمل کر دیں۔ اور اس میں ایک عظیم الشان مسجد کا افتتاح کیا جس میں اسکندریہ کے منار کی طرح اذان کا ایک بلند منار بنوایا۔ اس کی زندگی ہی میں شہر کی تعمیر ختم ہو چکی تھی اور اس کی دیواریں اور دروازے مکمل ہو گئے تھے اور ایک بڑا حصہ آباد بھی ہو گیا تھا۔ اس کا طول تقریباً ایک فرسخ تھا لیکن عرض کم تھا۔ اس طرح شہر کی آرائش کا کام اپنے تمام عہد حکومت میں یعنی ۵۹۲ھ تک جاری رکھا۔

## طلبہ سے محبت

اس کے پاس طلبہ بخلاف اس کے باپ اور واد کے زمانے کے کثرت سے آیا کرتے تھے اس کو ان سے اس حد تک محبت تھی کہ ایک دن اس نے تمام موحدین کو (جو بادشاہ کے ہاں ان طلبہ کی باریابی کی وجہ سے ان سے حسد رکھتے تھے) مخاطب کر کے کہا: "اے گروہ موحدین تمہارے قبائل کئی ہیں، اگر تم پر کوئی مصیبت نازل ہو تو تم اپنے قبائل سے مدد طلب کرتے ہو، لیکن ان طلبہ کا سوائے میرے کوئی یار و مددگار نہیں ان پر جو بھی آفت آئے میں ہی ان کا پشت پناہ ہوں، میری ہی طرف وہ رجوع کرتے ہیں اور مجھ ہی سے ان کا تعلق ہے، اس روز سے لوگوں پر ان طلبہ کی اہمیت واضح ہو گئی اور موحدین ان کی بہت عزت و تکریم کرنے لگے۔

## یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا

ابو یوسف کے آخری زمانے میں مغرب کے یہودیوں کو جو اسلام لے آئے تھے خاص لباس اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس کے بقیہ زمانہ حیات اور نیز اس کے فرزند عبداللہ کے زمانے میں کچھ دنوں تک یہی قاعدہ جاری رہا۔ ابو یوسف نے یہ طرز عمل اس لیے اختیار کیا کہ یہودیوں کے اسلام میں اس کو شک تھا۔ وہ کہتا تھا کہ "اگر میرے ہاں ان کا اسلام ثابت ہو جاتا تو میں انہیں ماتہ النکس سے میل جول اور باہمی منا کحت کی اجازت دیتا، بخلاف اس کے اگر ان کا کفر ثابت ہو جاتا تو میں ان کے مردوں کو قتل کرتا اور ان کے اہل و عیال کو قید کر دیتا اور ان کا مالی مسلمانوں کے لیے غنیمت قرار دیتا، لیکن دراصل میں ان کے معاملے میں ہنر و دہنوں۔ کیونکہ جس زمانے سے کہ لڑائی ہوئی ہے ہم میں اور یہودیوں

اور اصرانیوں میں کسی قسم کا معاہدہ نہیں ہوا، نہ کسی مغربی شہر میں کوئی کنیہ اور گرجا موجود ہے۔ یہود اسلام کا اظہار کرتے ہیں، مسجدوں میں نماز پڑھتے ہیں۔ ان کی اولاد قرآن پڑھتی ہے اور ہمارے مذہب پر عمل پیرا ہے لیکن خدا معلوم ان کی بستیوں اور مکانوں میں کیا کیا چیزیں پوشیدہ ہیں؟

## تصوف کی جانب میلان

چھٹی صدی میں جب کہ ابو یوسف کی عمر تیس برس سے متجاوز ہو چکی تھی اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کرنے کے بعد زہد، خجاشی اور لباس اور غذا میں سختی اختیار کی۔ اس کے زمانے میں تارک الدینا لوگوں کو نہایت شہرت حاصل ہوئی اور ان کی قدر و منزلت میں بہت اضافہ ہوا وہ مختلف شہروں سے صاحبین کو طلب کرتا، ان سے خط و کتابت کرتا اور ان کی دعا کا خواستگار ہوتا اور ان میں سے جو بخشش و عطا کو قبول کرتے ان پر اپنے کرم کی بارشیں برساتا جب اس نے دوسرے غزوے کی تیاری کی تو نکلنے سے قبل مختلف شہروں کے عامل کو لکھا کہ وہ اپنے مقامات کے صلحا سے ملاقات کریں اور ان سے دعائے خیر کے طالب ہوں اور انہیں اس کے ہاں روانہ کر دیں اس طرح اس نے صلحا کی ایک جماعت پیدا کر لی جو سفر میں اس کے ساتھ رہتی۔ جب کبھی وہ ان کی طرف دیکھتا تو اپنے مقربین سے مخاطب ہو کر کہتا ”یہ ہے میرا لشکر نہ کہ وہ“ اور ”وہ“ سے اپنی فوج مراد لیتا تھا اور مراجعت کے بعد ان کو بہت کچھ مال و دولت دیتا۔

## مالکی مذہب سے عناد

ابو یوسف نے مالکی مذہب کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا۔ شہر فاس کے

بعض مورخین نے اس امر کی شہادت دی ہے کہ حاملوں کے ذریعے وہ مالکی مذہب کی کتابیں منگو آئے، ان کو سامنے رکھتا اور آگ لگا دیتا۔ اس سے امیر کا مقصد یہ تھا کہ مغرب سے مالکی مذہب کی پوری بجھنی ہو جائے۔ اس کے باپ اور واد اکا بھی بعینہ یہی نصب العین تھا، لیکن انھوں نے اس کا اظہار نہیں کیا اور یعقوب نے اس کو ظاہر کر دیا اور لوگوں کو اس مذہب کے مطالعے میں مشغول رہنے اور غور و خوض کرنے سے منع کیا اور اس کی خلاف ورزی پر سخت سزائیں مقرر کیں۔

## شہر قرطبہ جس میں ابن رشد نے نشو و نما پایا

قرطبہ اس سرزمین کا دار السلطنت ہے جو اسپین پر مملکت اندلس کے نام سے مشہور تھی اور جس کا محل وقوع آئبیلیہ سے پچھتر میل پر جبل سیارامو پرینا کی سطح کے جنوبی جانب شہر وادی کبیر کے بائیں کنارے پر ہے۔ اہل رومائے اس کو آباد کیا، عربوں نے اس کو قلعوں، مصلیوں اور محلوں سے مزین کیا اور اس میں مسجدیں، قلعے اور پل بنائے۔ ان میں سے جنوبی جانب ایک عظیم الشان پل ہے جو سب سے بڑے اور جس سے رومانی عمارتوں کا جلال، عربی تعمیر کی مضبوطی اور اندلسی حسن و نزاکت نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی سولہ کمائیں ہیں اور یہ نقطۃ الوداع کے نام سے موسوم ہے۔ قرطبہ میں اندلس کے امراء کا ایک وسیع محل ہے جس کی تعریف سے زبان قاصر ہے۔ یمن و خوبی میں قصر حمراء سے کسی طرح کم نہیں۔ عبدالرحمن اول نے یہاں ایک رومانی گرجا کی جگہ ایک جامع مسجد بنائی ہے مسجد کی اس ظاہری حالت کہ اس کے اس اندرونی زیبائش سے کوئی نسبت نہیں جو یورپ میں عربی فن تعمیر کا ایک بہترین نمونہ پیش کرتی ہے۔

قرطبہ اپنے ابتدائی زمانے ہی سے واجب الاحترام رہا ہے۔ اس میں روماء کے شہر آباد ہوئے اور انھوں نے اس کا نام "قرطبہ شریفہ" اس لیے رکھا کہ

یہاں کثرت سے غلام و اکابر بستے تھے۔ مورخین کا خیال ہے کہ وہ نام اور تکوین کے اعتبار سے ”قرطاجین“ ہے اس وجہ سے کہ وہ اسپین کے تمام شہروں میں سب سے زیادہ عزت و شان، آبادی، کثیر پیداوار، مضبوط قلعوں اور جاہ و مرتبت کا مالک ہے۔ روایت کی جاتی ہے کہ قیصر نے جب اس کا محاصرہ کیا تو اس کی فتح کے زمانے میں سخت تکلیفیں اٹھائیں اور جب وہ جنگ اونداکے بعد اس کے قبضے میں آگیا تو اس نے بیس ہزار آدمیوں کو تہ تیغ کر دیا۔

عربوں نے ہرزین آندس پر قابض ہونے کے بعد اس کو خلافت دمشق کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اس کے بعد سے وہ ان کی سلطنت کا صدر مقام رہا ہے۔ مورخین کہتے ہیں کہ اپنے عروج کے زمانے میں اسپین میں دو لاکھ مکانات، چھ سو مسجدیں، نو سو حمام اور لاتعداد کتب خانے تھے اس کے تحت اسی صوبے، تین سو شہر اور بارہ ہزار قریے تھے۔

قرطاج اپنے ہر دور میں مشاہیر پیدا کرتا رہا۔ اہل روم کے دور میں اس نے لوکان اور سیکاکو پیش کیا۔ عربوں کے زمانے میں ابن کرشد اس کے اساتذہ شاگرد اور ابن حزم جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ ان کے علاوہ بہت سے سپہ سالار، مفسور، کتاب اور صاحبین نے یہاں جنم لیا۔ مورخین اور اہل فن اس امر پر اظہار تاسف کرتے ہیں کہ اہل اسپین نے عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد خلیفہ کے محل کو قید خانہ بنا دیا اور مسجد کو نمینہ میں تبدیل کر دیا۔

شارل پنجم نے اہل دین کے اس فعل کو بہت مذموم قرار دیا ہے۔ ایک مشہور رسالے میں اس نے ان کو اس طرح تنبیہ کی ہے: ”تم نے قید خانہ مسجد کی جگہ بنا دیا جس کو تم دوسرے مقام پر بنا سکتے تھے۔ تم نے ایک ایسی نادار شے تلف کر دی جس کی نظیر روئے زمین پر نہیں مل سکتی“

اس میں شک نہیں کہ اندرائیہ بھی بہت خوب صورت عمارت ہے لیکن اس مسجد کے مقابل میں اس کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے جس کے عظیم الشان صفوں میں بارہ ہزار کھم ہیں۔ جس کے انیس دروازے پیش کے بنے ہوئے ہیں اور ایسے دانشمند کاریگروں نے ان کو بنایا ہے جنہوں نے مختلف معدنیات سے

نصویریں بنائی ہیں۔ یہ لوگ دمشق کے رہنے والے تھے جو دوسرے مشرقی کاریگروں کے ساتھ یہاں آئے تھے۔

کونسی ایسی مسجد ہے جہاں پانچزار قبیلوں میں عطر کا تیل جلا یا جاتا ہو جس سے تمام فضا میں نور اور خوشبو پھیل جائے اس کے دائرہ نمائفت پہلو محراب کی چھت سفید سنگ مرمر کی تھی جس پر نہری اور رنگین کالج کا کام کیا ہوا تھا۔ اس میں قیمتی پتھر جڑے ہوئے تھے اور بزنطانی پتھروں سے مرصع تھے۔ اس طرح وہ دائرہ اپنی چمک رک اور خوبصورتی کے لحاظ سے ایسا نظر آتا تھا گویا کہ وہ توپوں کا بنا ہوا ہے۔

ظاہر ہے کہ قریطہ نے عبدالرحمن ثالث (الناصر الدین اللہ) سے بہتر زمانہ نہیں پایا۔ اس کا پائے تخت مادی اور روحانی ترقی کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ زراعت، تجارت اور مالیات کو ہی فروغ حاصل تھا جو فہم، علوم اور فلسفے کو۔ اس زمانے میں قریطہ کی آبادی وہی تھی جو موجودہ زمانے میں قاہرہ کی ہے۔ اس وقت اس میں تین ہزار مسجدیں، ایک لاکھ تیرہ ہزار مکانات، تین سو گام اور ۲۰ ضلعے تھے۔ عالم اسلامی میں کوئی شہر سوائے مامون اور رشید کے پائے تخت کے اس کے مانند یا اس سے بہتر نہ تھا۔ مختصر یہ کہ مشرق میں بغداد اور مغرب میں قسریطہ اس زمانے کے پارس اور لندن کے مثال تھے۔

قریطہ کا اقتدار اس زمانے کے شاہان عظام کی قوت کے مساوی تھا۔ اس کا بحری بیڑا نہایت زبردست تھا اور اس کو بحیرہ روم میں سیادت حاصل تھی خلیفہ نے اس کا نام بحیرہ اندلیتہ رکھا تھا۔ اس کی وجہ سے بیتوتہ رقبہ کرنا اس کے لیے آسان ہو گیا جو اس زمانے میں جبل طارق یا یورٹ سبیکہ کا ہم پلہ تھا۔ اس کی فوج تند و تیز اور منظم حالت میں تھی۔ موضعین نے اس کو تمام دنیا کے افواج میں قابل فخر اور ممتاز قرار دیا ہے۔ یہی وہ فوج تھی جس نے اس کو شمالی اسپین کی سیادت عطا کی تھی۔ شاہان عظام اس کی محبت کے طلبکار اور اس کے ساتھ معاہدے کے متمنی رہتے تھے۔ اس کے دربار میں شاہان قسطنطنیہ، جرمنی، اطالیہ اور فرانس کے سفراء آیا کرتے تھے۔

ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی مجلس میں ائمہ مسلمین اور دیگر پیشوایان مذہب بلا امتیاز باریاب رہتے تھے۔ قریب میں ایک جامعہ تھی جو تمام دنیا کے جانوروں میں مشہور تھی۔ اس کا مرکزی مقام وحی عالیشان مسجد تھی جس کا اس سے پہلے تذکرہ ہو چکا ہے۔ یہاں عالم اسلام کے مشرق و مغرب کے نامور علماء و طلبہ کو درس دیا کرتے تھے جو دنیا کے ہر گوشے سے ان کے ہاں جمع ہوتے تھے۔ ابو بکر بن جاویہ قریشی حدیث بیان کرتے تھے ابو علی الثعالی البغدادی اپنے مشہور مکتوبات لکھوایا کرتے تھے جو مشعر، نارنج، انشال، نغمہ، لغت اور ابیات کا ایک شہا خزانہ تھا۔ ابن فطیعتہ اندلس کا مشہور نسخہ طلبہ کو قواعد نسخہ اور صرف کا درس دیا کرتا تھا۔ اس طرح یہ علم و فن کے ممتاز ائمہ سے ایک انسائیداد جو قدر و منزلت کے لحاظ سے ان لوگوں سے کسی طرح کم نہ تھے جن کا ہم نے یہاں بطور تفصیل ذکر کیا ہے۔

قرطبہ کی جامعہ عظیم میں طلبہ کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی اور سیکڑوں اساتذہ تھے جن میں سے اکثر فقہ کی تحصیل کرتے اور بعض حکمت کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ اس لحاظ سے ہزار برس پہلے مسجد عظیم شہرت و مرتبے کے اعتبار سے جامعہ ازہر کے مماثل تھی، بلکہ وہ مشینوں سے ممتاز تھی، ایک تو عمارت کی حسن و خوبی کے لحاظ سے جو مختلف اہل فنوں کا کارنامہ ہے، دوسرے ان فاعلہ کے اعتبار سے جو اس کی پیداوار ہیں مثلاً ابن رشد وغیرہ۔ اور ازہر میں اس کے قیام سے اب تک کوئی ایسا شخص نہیں پیدا ہوا جو فضیلت و وسعت علمی دین دنیا میں لیسر المنفعت ہونے کی حیثیت سے اس حلیم کے مشابہ یا اس سے قریب ہو۔

## ابن رشد کے مصائب

### ایک عمومی نظر

ابن رشد حکمت علم اور اسب کے اعتبار سے کتنا روزگار تھا۔



اس کو خلیفہ یوسف کے ہاں خاص تقرب حاصل تھا، خلیفہ کی نظر میں اس کی قدر و منزلت تمام علما و فضلاء زمانہ سے بلکہ اپنے بیٹے منصور یعقوب سے بھی زیادہ تھی۔

کسی زمانے میں بھی مشاہیر اپنے معاصروں اور ہم شہریوں کی حسد کے نشانے سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور نہ ان کے عیض و انتقام کی آگ سے بچ سکتے ہیں۔ خصوصاً وہ جو فیض رساں، صاف دل، نیک نیت اور منہاجان و مریخ ہوں۔ اکثر بھی اعلیٰ خصائل مخالفین کے بغض و عناد کی شدت کا باعث ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ واقعات مغرب سے زیادہ مشرق میں رونما ہوتے ہیں اور خصوصاً مسلمانوں میں دوسری قوموں کی بہ نسبت زیادہ پائے جاتے ہیں۔ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے مخالفین نے متعدد مرتبہ اس پر الزام لگانے کا قصد کیا لیکن ابتداء میں ان کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، کیونکہ خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دم میں فلسفے کا دلدادہ اور حامی تھا۔ اس طرح کچھ دنوں شکایت کا بازار سرد پڑ گیا، تاہم وہ من تو ہمیشہ تاک میں رہتے ہی ہیں خواہ کتنے ہی زمانہ کیوں زکڑ جائے ان کو ہر وقت موقع کی تلاش رہتی ہے جب منصور اس عقلی انقلاب کی وجہ سے جس نے اس کو تصوف، اولیاء اور زہاد کا گرویدہ بنا دیا تھا، حکمت اور علماء سے بدول ہو گیا، اسی زمانے میں ابن رشد کی ترقی کا ستارہ اس کی تالیفات کی اہمیت، علمی وسعت، طب کی عملی قابلیت نیز شریعت اور قضا میں اس کے طہ مرتبے کا درجہ سے کمال عروج پر تھا اور یہ تینوں ایسی خصوصیتیں ہیں جو کسی ایک شخص میں کبھی جمع ہوتے نہیں پائیں۔

ابن رشد اپنے عمر کی شہر منزلیں طے کر چکا تھا کہ اس کے دشمنوں کے سینوں کی آگ بجھ کر اٹھی منصور کی طبیعت کو صوفیہ کے طریقوں کی طرف مائل دیکھ کر انہوں نے اس موقع کو غنیمت سمجھا۔ انہوں نے اپنے ان مددگاروں کے ساتھ جو امیر کے دربار میں تھے شریعت اسلام کی مدافعت کے حربے کو ہاتھ میں لیا (جیسا کہ ان سے قبل اور ان سے بعد میں آئے والے حریت عقل کے دشمنوں کی عادت رہی ہے اور رہے گی) منصور شہر قرطبہ میں مقیم تھا اور وہاں اس کے قیام نے طوالت کی

۱۳۶

اور وہ بحث مباحثے کی محفلوں سے لوگوں کو مسرور کر رہا تھا کہ دشمنوں کی امیدیں تازہ ہو گئیں، ان کی جماعت قوی ہو گئی اور انھوں نے اپنے مخصوص لوگوں کو امیر کے پاس بھیجا اور جس طرح چاہا اس کو ابن رشد کی تالیفات کے خلاف سمجھا دیا۔ امیر کی مجلس میں اس کی تصانیف سنائی گئیں اور ان کے معافی، اغراض اور قواعد پر بھی یکے بعد دیگرے روشنی ڈالی گئی، دشمنوں اور حاسدوں نے اس کی عبارتوں سے لغو، طالب نکالے اور ان کو اپنے کرا اور بدگونی کے ساتھ اس قدر دایا کہ ان کو سن کر امیر کی آتش غضب بھڑک بھی۔ انھوں نے اپنے نفس کی پوشیدہ قوت شر کو شریعت اسلام کی ممانعت کے پردے میں نمایاں کیا، اور امیر کے دربار میں سلائیہ ابن رشد کی شکایت کرنی شروع کر دی۔ ایک مورخ کا بیان ہے کہ کوئی ایسی مجلس نہیں ہوتی تھی جس میں شریعت اسلام کی ممانعت نہ کی جاتی ہو ۴

یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے دشمنوں نے خلیفہ کو اس کے قتل کا مشورہ دیا تاکہ شریعت اسلام اس کے شر سے نجات پائے اور ان مدافین کی حسن سعی سے جو اس کے وجود و بقا کی حفاظت کر رہے ہیں اور اس کے چشموں کو محاسنین سے بچا رہے ہیں اس کو ترقی حاصل ہو لیکن خلیفہ نے رحمدلی سے کام لیا اور اس کی بناں جستی فرمائی اور انتقام کی تلوار کو نیام میں کر دیا اور اس کے ساتھ نیکی کی

## ابن رشد کے دشمن

ابن رشد کے ان دشمنوں میں سے جنھوں نے سختی کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا ایک قاضی ابو عامر یحییٰ ابن ابی نعیم بن ربیع ہے، یہ بغیر کسی ظاہری سبب کے ابن رشد سے متنفر تھا، اسی طرح ابو عامر کے بیٹوں قاضی ابو الفاسم اور ابو نعیم اور قاضی ابو عبد اللہ اور خلیفہ ابو علی بن ججاج وغیرہ کو اس سے عداوت ہو گئی۔ جب ابن رشد کے دشمنوں نے اس پر حملہ آور می شروع کی تو انھوں نے اس کے ساتھ اس کے مریدوں، رفقاء اور تلامذہ کو بھی ملانے کا تہیہ کر لیا تاکہ حاکم کی

یہ مصیبت عام ہو جائے اور منصور کو اشارہ کیا کہ وہ اپنے غیظ و غضب کو مذہب کی ممانعت کے پردے میں ظاہر کرے تاکہ ان حکماء کو شدید ترین تکلیف پہنچائی جاسکے اور اس پر ملامت بھی کم ہو۔ چنانچہ منصور نے ایک مجلس کے انعقاد کا حکم دیا جہاں سلطنت کے تمام فقہا جمع ہوں اور مجمع عام میں ظاہر کریں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء نے مذہب کو چھوڑ دیا ہے۔ لہذا وہ طلائع مستوجب لعنت ہیں۔

## ابن رشد کے شرکاء

—•—•—

ابن رشد کے دوستوں میں ایک فقیہ ابو عبد اللہ بن ابراہیم الاصولی ہیں جو اس کے ساتھ نشاۃِ ملامت بنے۔ اس کا سبب صرف وہ چند امور تھے جن کی وجہ سے مجالس میں دورانِ بحث میں اس پر نکتہ چینی کی گئی تھی، حالانکہ اس واقعے کو گزرے ہوئے ایک زمانہ ہوا تھا۔ اسی طرح اس کے شرکاء میں ابو جعفر ذہبی فقیہ، البورافع کیف، ابو العباس حافظ شاعر قرآنی ہیں۔

## نکبت کے اسباب

۱۳۰

—•—•—

مورخین کا ان مصائب کے اسباب کے بارے میں جو حکمت کے مایندوں یعنی ابن رشد اور اس کے رفقاء پر نازل ہوئے ہیں بہت کچھ اختلاف ہے۔ اکثر مورخین کا میلان ان مادی محسوس اسباب کی جانب ہے جو خلیفہ کے غیظ و غضب کا باعث ہوئے، لیکن ان میں سے ایک یا دو نے حقیقی اسباب بھی دریافت کر لیے ہیں جن کی جانب انھوں نے اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک نے لکھا ہے، ”ان مصائب کے دو اسباب تھے علی و نفی۔ ان میں سے سبب نفی بڑا سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ حکیم ابو الولید نے ارسطو (جو کتاب المنطق کا مصنف ہے) کی

”کتاب حیوان“ کی شرح مکمل شروع کی، اس کو خاص طرح سے ترتیب دی اور اس کے اغراض واضح کئے۔ نیز اس کے مناسب ضروری امور کا اضافہ بھی کیا۔ اس نے اس کتاب میں شتر کاؤد ذراہ کا ذکر کرتے ہوئے اس کے پیدائش اور مقام نشوونما کے متعلق لکھا ہے کہ ”میں نے اس کو شاہ جبر کے پاس دیکھا ہے“ یہاں اس نے علماء کے اس عام طریقے کو اختیار کیا ہے جو بادشاہوں اور ملکوں کے تذکرہ کے وقت پیش نظر ہوتا ہے اور ان بجا خوشامدوں، تقریروں اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں کو نظر انداز کر دیا جن کو خدام شاہ اور مصنفین کی کتابوں کے نقل کرنے والے استعمال کیا کرتے ہیں۔ یہی ان کی ابن رشد سے دشمنی کا باعث ہوا، گو انھوں نے اس کا اظہار نہیں کیا، بہر حال اس معاملے میں ابوالولید سے غفلت ضرور ہوئی۔ دوسرے مورخ نے لکھا ہے کہ ”اہل قرطبہ کے بعض فیلسوف جو اس کے ساتھ خاندان اور شرافت قدیمہ میں ہمسری کا دعویٰ کرتے تھے ابویوسف کے پاس اس کی شکایت کی، اور اس کے لیے طریقہ یہ اختیار کیا کہ اس کی لکھی ہوئی بعض تلخیصات کا مطالعہ کیا جن میں اس نے بعض قدیم فلاسفہ کے اقوال کو خود اپنے ہاتھ سے نقل کیا تھا اور اس سے پہلے یہ لکھا تھا: ”پس یہ ظاہر ہوا کہ زہرہ بھی ایک مجود ہے“ انھوں نے اس کے اس قول سے ابویوسف کو آگاہ کیا، پس اس نے شہر قرطبہ کے ہر طبقے کے رؤساء اور اعیان کو جمع کر کے ابن رشد کو طلب کیا جب وہ حاضر ہوا تو ان اور اس کے سامنے چیمیک کر پوچھا ”کیا یہ تمہارا خطا ہے؟“ ابن رشد نے اس سے انکار کیا۔ امیر المؤمنین نے فرمایا کہ اس کے سمجھنے والے پر خدا کی لعنت ہو“ اور حاضرین کو بھی اس پر لعنت بھیجنے کے لیے کہا۔ اس کے بعد ابن رشد کو نہایت بری حالت سے خارج البلد کر دینے کا حکم دیا۔ اس کے ساتھ ہی ان گلوں کے اخراج کا بھی فرمان جاری کیا جو ان علوم میں بحث کرتے تھے، اور مختلف شہروں میں دایرے بھیجے جن میں اس امر کی ہدایت کی تھی کہ تمام لوگ ان علوم کو یک نخت ترک کر دیں اور فلسفے کی تمام کتابوں کو جلا دیں سوائے اس کے کہ وہ طب و حساب اور علم نجوم کے اس حصے سے متعلق ہوں، جن سے شب و روز کے اوقات اور سمت قبلہ کی دریافت ہوتی ہو۔ یہ مراسلے تمام شہروں میں بھیجے گئے اور ان پر

کما حقہ عمل کیا گیا۔

لیکن کچھ عرصے کے بعد جب امیر مراکش کی جانب لوٹا تو اس نے اپنے اس اصول کو ترک کر دیا اور پھر فلسفے کی طرف مائل ہوا اور ابن رشد کو اندلس سے مراکش بلا بھیجا تاکہ اس پر احسان کرے اور اپنی پچھلی لغزشوں کی تلافی کرے۔ چنانچہ ابن رشد مراکش آیا لیکن تھوڑے ہی دن بعد وہ ایسا سخت بیمار ہوا کہ اسی بیماری میں ۵۹۳ھ کے آخر میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس وقت اس کی عمر شریف ۸۵ کے قریب تھی۔ اس کے بعد خود امیر المؤمنین نے غرہ صفر ۵۹۵ھ میں وفات پائی۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ابن رشد کے مصیبت کے اسباب میں سے اس کے وہ تعلقات بھی تھے جو اس نے ابو یحییٰ منصور والی قرطبہ سے پیدا کئے تھے شیخ ابو الحسن الرضائی نے اپنے شیخ ابو محمد عبد اللہ (یہ وہ شخص ہیں جن کا ابن رشد سے اس کے قرطبہ کی قضات کے زمانے میں بہت میل جول تھا اور اس سے انھوں نے بہت استفادہ کیا تھا) چنانچہ ابن رشد نے کتابت کا کام انھی کے ذمہ کیا تھا، اور انھیں قضات پر بھی مامور کیا تھا) سے یہ روایت کی ہے کہ کچھ بھی ابن رشد سے منسوب کیا گیا ہے وہ اس سے بڑا ہے۔ میں اس کو نماز کے لیے جاتے ہوئے ایسی حالت میں دیکھتا تھا کہ وضو کے پانی کے اثرات اس کے قدم پر نمایاں رہتے تھے۔ میں صرف اس کو ایک واقعے پر قابل گرفت سمجھتا ہوں جو نہایت ہی اہم واقعہ ہے اور یہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب کہ مشرق اور اندلس میں یحییٰ کی زبان پر یہ خبر مشہور ہو گئی تھی کہ اس سال ایک خاص دن ایک سخت آندھی آئے گی اور اس سے بہت سے لوگ ہلاک ہوں گے۔ لوگ اس خبر سے اس قدر گھبرا اٹھے کہ اس سے بچنے کے لیے زمین کے اندر رنگ کھودنے لگے۔ جب یہ بات بہت مشہور ہو گئی تو مختلف شہر کے باشندوں نے والی قرطبہ کی جانب رجوع کیا، کیونکہ قرطبہ میں ایسے اب رہیں نجوم بوجہ تھے جو اس فن میں یدِ بطنی رکھتے تھے ان میں سے ایک ابن رشد بھی تھا جو اس زمانے میں قرطبہ کا قاضی تھا، دوسرا ابن بندو، تیسرا جبال و والی قرطبہ کے پاس سے یہ لوگ پہنچے تو ابن رشد اور ابن بندو نے اس آندھی کے متعلق

طبیعت اور کو اکب کے تاثیرات کے لحاظ سے گفتگو شروع کی۔ ابو محمد عبد الباقیر کا بیان ہے کہ میں اس وقت حاضر تھا اور آٹھ گھنٹوں میں لے کہا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو یہ آندھی بالکل اسی آندھی کی طرح ہوگی جس سے خدا نے تعالیٰ نے قوم عاد کو ہلاک کیا تھا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسی آندھی نہیں چلی جس سے بے شمار لوگ ہلاک ہوئے ہوں۔ اس پر ابن رشد نے میری مخالفت کی اور کہا کہ خدا قوم عاد کا یہی وجود ثابت نہیں ہوتا چہ جائے کہ ان کی ہلاکت کا سبب دریافت کیا جاسکے۔ ابن رشد کے اس قول سے حاضرین میں اس کی وقعت کم ہوگئی اور اس کی اس لغزش کو صریح کفر اور کذب پھجول کیا گیا کیونکہ اس واقعے پر قرآن پاک کی آیتیں مطلق تھیں جس میں باطل کی کسی طرح گنجائش نہیں۔

## عقاب و عفو

### اور مجلس محاکمہ

ابن رشد مع اپنے دوستوں کے قرطبہ کی مسجد جامعہ اعظم میں حاضر ہوا۔ خلیفہ نے مجلس کا انعقاد کیا۔ قاضی ابوعبد اللہ بن مروان نے کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا شروع کیا جو مدعی امام کے مرافعہ کے مشابہ تھا۔ قاضی کے فقرے سے غرض یہ تھی کہ ابن رشد پر دعویٰ قائم کیا جائے۔

## مرافعہ قاضی ابوعبد اللہ

قاضی نے کہا کہ اکثر اشیاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کا نفع بخش پہلو بھی ہو

اور حضرت رساں پہلو بھی مثلاً آگ وغیرہ پس اگر نفع بخش پہلو حضرت رساں پہلو پر غالب آجائے تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اور اگر اس کے مخالف صورت ہو تو عمل بھی ویسا ہی ہوگا۔

## تہمت

اس کے بعد خطیب ابوعلی بن حجاج کھڑا ہوا اور جو کچھ کہ اس کو حکم دیا گیا تھا اس سے لوگوں کو آگاہ کیا اور وہ یہ تھا کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء اصل مذہب سے خارج ہو گئے ہیں اور فلسفے اور قدما کے علوم میں منہمک ہونے کی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کے عقائد کی مخالفت کی ہے اور اس ذات پاک کے احکام میں جو ظاہر و باطن سے آگاہ ہے رخصت اندازی کی ہے۔

## حکم

ابو الولید کو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو بنی اسرائیل سے منسوب کرتے ہیں اور قبائل اندلس سے اس کا کوئی بنی رشتہ نہیں بتلا کر سزا نہیں رہنے کا حکم دیا گیا۔

## ابن رشد نے اپنی مدافعت نہیں کی

مورخین نے اس امر کی تصحیح نہیں کی ہے کہ ابن رشد یا اس کے کسی رفیق نے اپنی مدافعت کے لیے کچھ بحث کی یا خلیفہ نے اس سے کہا کہ وہ اپنی مدافعت کرے اور یہ واقعی ایک نہایت ہی برا فعل تھا کیونکہ اس سے ابن رشد کے مدافعت کا حق

زائل ہو گیا۔ جب ہم حریت فکر کے لیے اس فلسفی کی مداخلت پر غور کرتے ہیں تو ساتھ ہی  
 آئینا کے قضا کے سامنے سقراط کی مداخلت پیش نظر ہو جاتی ہے جس کا ٹھہر  
 ابن رشد کے محاکمے سے سولہ صدی پیشتر ہوا، اور اس وقت دو قسم کے جذبات  
 ہمارے دل پر مسلط ہوتے ہیں۔ ایک تو نفرت کا جذبہ ہے جو ان دشمنانِ عقل  
 کے خلاف پیدا ہوتا ہے جو زمانہ قدیم سے حریت فکر کی مخالفت کرتے رہے ہیں۔  
 دوسرا تعجب کا جذبہ ہے جو ہمیں ان دشمن عربوں کی حالت پر ہوتا ہے جو مسیح سے  
 چار صدی قبل کے یونانیوں سے زیادہ عادل و مہربان تھے۔ حالانکہ ان دونوں  
 اقوام میں شہری و بدوی ہونے کے لحاظ سے بہت بڑا فرق تھا، کیوں کہ ابن رشد  
 کے جھوپے نے صرف اس کے مفتی جلاوطنی پر اکتفا کیا، بخلاف اس کے سقراط اعظم  
 کے جھوپے نے اس کے بڑھاپے پر رحم نہ کیا اور اس کی جلالِ حکمت اور حسنِ خلق کے  
 آگے سرنگوں نہ ہوئے اور اس کو جلا دے سپرد کر ہی دیا، جس نے اس کو اس کے  
 اقربا و اہبابِ معتقدین اور شاگردوں کے سامنے جامِ شہادت پلا دیا۔ اندلس  
 کے عرب شہزادوں صدی عیسوی کے عالم سائنس گیا لیلو پر ان ظلم و ستم بھانے والوں  
 کی نسبت زیادہ مہربان اور انصاف پسند تھے اور اکثر اربابِ انظلم کے مقابلے میں  
 جن کا سرگروہ کالون تھا بہت کچھ رحمدل تھے کیونکہ انھوں نے تو سولہویں صدی  
 عیسوی کے وسط میں تیس سر قریہ کو دورانِ خون کے انکشاف کی ہنس پر زندہ  
 جسلا دیا۔

لیکن اس سے ہمارے غیظ و غضب میں کسی طرح کی نہیں ہوتی جو ہمیں  
 ابن رشد کے خلاف فیصلہ صادر کرنے والوں پر آتا ہے۔ کیونکہ ظلم و ستم ہر زمانے میں  
 اور ہر جگہ ایک نہایت مذموم فعل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے حامی عیسویوں کی حضارت  
 اور لعنت کا نشانہ بنے رہے ہیں جب تک کہ وہ مذہب کی آٹھ میں عقلی ترقی کے مانع  
 ہوتے رہے کیونکہ یہ فعل بظاہر تو حق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی بنیاد  
 باطل پر ہے، اس لیے کہ مذہب نے اپنی حمایت کے لیے کبھی اذیت رسانی و قتل جلاوطنی  
 کا حکم نہیں دیا لیکن جاہل اور گمراہ فتنہ پرداز دین، ملت و شریعت کے بہانے سے  
 اپنا انتقام لیتے ہیں اور اپنے غیظ و حسد کی آگ سے دکتے ہوئے سینوں کو ٹھنڈا



کرتے ہیں مذہب اس کا کسی طرح ذمہ دار نہیں۔

## فلسفہ کی لڑائی میں شعر کی تاثیر



ابن رشد اور اس کے احباب کو سخت سزاؤں کے بعد جلاوطنی کا حکم دیا گیا اور پھر دراء البحر ممالک میں ان کے خلاف ایک سخت فرمان بھیجا گیا۔ فلسفہ کی اس جنگ میں شعر سے بھی کام لیا گیا۔ چنانچہ الحاج ابو حنین ابن جبر نے اس میدان میں قدم رکھا۔ تاریخ نے اس کا نام اور وہ نظم جو اس نے اس کشمکش کے زمانے میں لکھی تھی محفوظ رکھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ میں بعض عجیب و غریب باتیں یابی جاتی ہیں مثلاً ایک تو یہی ہے کہ تاریخ نے اکثر اہل فضل و فن کے نام تو یاد نہیں رکھے جو ابوحنین سے بہت زیادہ متقی ذکر تھے۔

الحاج ابوحنین نے لکھا ہے :-

الآن قد اتقن ابن رشد	ان تو ایضاً تو الف
یا ظالمًا لنفسه تامل	ہل تجد اليوم من توالف
لم تلزم المرشد یا ابن رشد	لما علا فی السمان جدک
وکنت فی الدین ذارِباً	ما هکذا کان فیہ جدک
کان ابن رشد فی مد و غیہ	قد وضع الدین با و ضاع

۱۴۱

۱۔ اب ابن رشد کو یقین ہو گیا ہے کہ اس کے تاہنات تلف کیے جانے کے قابل تھے۔  
 ۲۔ اے اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ذرا غور کر پکڑ کیا تو آج کسی ایسے شخص کو پاتا ہے جو تیرے ساتھ موافقت کرے۔

۳۔ اے ابن رشد جب زمانے میں تیری جد و جہد ہاتھ کو پہنچ گئی ہے تب بھی تو نے راہ ہدایت اختیار نہیں کی  
 ۴۔ تو دین کے معاملے میں ربا کار رہا ہے تیرے آبا و اجداد کا یہ طرز عمل نہ تھا۔  
 ۵۔ ابن رشد نے اپنی گمراہی کے زمانے میں یہ دین کو جس طرح چاہا بدلا۔

فالحمد لله على اخذك  
نفذ القضاء باخذ كل مصل  
المنطق اشتغلوا فصيل حقيقة  
واخذ من كان من اتباعك  
متفلسف في دينة متزندق  
ان البلاه موكل بالمنطق

منصور کی مدح کرتے ہوئے لکھا ہے -

بلغت امير المؤمنين مدني المنا  
فصلت نالي الاسلام نعلي مناة  
تذكر لك دين الله في اخذ فرقة  
اقتصم للناس بديارهم  
وادعرت في الاقطار بالبعث  
وقد كان السيف شتيبا في اليم  
واثرت درء الحبل عنهم بشبهه  
لانك قد بلغنا ما نوهل  
ومقتصدك لاسف الذي الله  
عن طقم كان البلاه الموكل  
ووجه الخوي من حريمهم بتملك  
وعن بتم والسعي في ذاك الحبل  
ولكن مقام الخزي للنفس اقول  
نظا هر سلام وحكمك اعلانه

۱۔ خدا کا شکر ہے کہ وہ گرفتار ہوا، پڑ اور اس کے پیرو بھی۔

۲۔ پھر اسے گمراہ کی گرفتاری کے لیے حکم خدا جاری ہوا، پڑ جو متفلسف ہے اور زندقہ ہے۔

۳۔ ان کا انہماک منطق میں رہا، پڑ یہ صحیح کہا گیا ہے کہ بلا کا نزول منطق پر ہوتا ہے۔

۴۔ اے امیر المؤمنین صلات تعالیٰ تجھ کو اپنی انتہا فی م ا دو کو پہنچائے، پڑ کیونکہ تو نے جس اپنی امر ایک پہنچایا۔

۵۔ تو نے اسلام کا پیروی کی اور اس کی بل نہ چھوئے، تک جا پہنچا، پڑ اور تیرا مقصد عالی خدا کے پاس مقبول ہوا۔

۶۔ تو نے ایک فرقہ کو گرفتار کر کے خدا کے دین کی حفاظت کی، پڑ ان کی منطق کے ساتھ بلائیں وابستہ تھیں۔

۷۔ نہ ان کو لوگوں کے سامنے کھڑا کیا اس حالت میں کہ لوگ ان پر اپنی رائے کا اظہار کر رہے تھے، پڑ

اور ان کی رسوائی کی وجہ سے خواہشات میں ایک سرور پیدا تھا۔

۸۔ تو نے سارے عالم میں حکم جاری کیا کہ پڑ ان کے عقائد اور ان کی کتابوں کی تحقیق کی جاوے اور کہ کوشش قابل حجت

۹۔ تلوار ان کی بہت شتاق تھی، لیکن نفس کے لیے ربوائی تلوار سے زیادہ قاتل ہے۔

۱۰۔ محض ایک شبہ ہی کے وجہ سے اسلام کے ظاہری احکام پر عمل کرتے ہوئے، پڑ تو نے تلوار کو ان سے

روک لیا اور تیرا اصول بالکلیہ عدل پر مبنی ہے۔

یہ ہیں ابن جبیر کے اشعار جو ہم نے بطور شہادت پیش کیے ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی اشعار ہیں جن کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔

## ابن جبیر کے کچھ حالات

ابوالحسن محمد بن جبیر الاندلسی البلسنی مغرب میں علم ادب اور شعر کے اغیار سے بہت بلند مرتبہ رکھتے تھے چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں انھوں نے تین سیاحتیں کیں اور مصر، شام، حجاز، عراق، ثعلبیہ کو دیکھا ہے آخر میں اسکندریہ میں اقامت گزین ہوئے جہاں وہ احادیث کی روایت کرتے رہے یہاں تک کہ چھٹی صدی کے اخیر میں وفات پائی۔ ان کا سیاحت نامہ لیڈن میں دو مرتبہ طبع ہوا اور فرانسیسی اور اطالوی زبانوں میں اس کا ترجمہ بھی ہوا۔ ان کے حالات کتاب احاطہ باخبار غرناطہ کے صفحہ ۶۸ ج ۲ میں مذکور ہیں۔

ابن جبیر اندلس کے شعراء میں سب سے زیادہ مبلغ تھے۔ ان کی تہذیب نہایت پاکیزہ و صاف ہوتی تھی۔ شعراء عرب میں وہ سب سے زیادہ صادق الارادہ، سلیم القلب، قوی الایمان اور صحیح العقیدہ تھے۔ قدیم شعراء اور محدثین ان کی فضیلت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کے اس بیان کا بہترین ثبوت ابن جبیر کا وہ قصیدہ ہے جس میں وہ ان مقامات مقدسہ کے حالات لکھتے ہیں جس کی فریضہ حج کی ادائیگی کے زمانے میں انھوں نے سیاحت کی تھی۔ ابن جبیر ابن رشد کے حاضرین سے تھے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ انھوں نے ابن رشد کی جو جھوکی ہے اس سے ان کا منصف قلیفہ کی خوشامقنا دین کی حمایت کے ذریعے محض فخر و امتیاز کے حصول کا خیال تھا، ان کی اس لغزش کا اصل سبب ان کی قوت ایمانی اور راسخ الاعتقاد ہی تھی۔ کوئی اعتدال پسند مورخ ابن جبیر پر الزام نہیں لگا سکتا، کیونکہ انھوں نے ابن رشد کے فلسفے کو سمجھا ہی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور شعر کا راستہ علم و حکمت کی راہ سے الگ ہے۔ ہیں اس بلند پایہ ادیب کی اس لغزش پر جس کا شمار عربی شاعری کے

جلیل القدر شعراء اور اکابر موفین و سیاحین میں کیا جاتا ہے صرف افسوس ہوتا ہے۔

## ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت

ابن رشد کے لیے سب سے بڑی آفت یہ تھی کہ عوام اناس کو اس کے اور اس کے لڑکے کے خلاف برا سمجھتے کیا گیا تھا اور انہیں ان دونوں پر سبب و شتم کرنے پر آمادہ کیا جاتا تھا۔ عوام اناس کی حیثیت ہر زمانے میں ایک ایسے فریق ثالث کی ہوتی ہے جو بادشاہوں، فلسفیوں اور اہل مذہب کے درمیان دخل انداز ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اپنے ہی لیے قوت حاصل کرنا چاہتا ہے اور ان تئنازعین سے ہر فریق اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ عوام پر تسلط حاصل کر لے۔ بادشاہ اور اہل مذہب دونوں قوت کے طالب ہوتے ہیں جس کا پیام جمہور کے ذریعے ہوتا ہے خلاف اس کے حکماء عقلی قوت کے طلبکار ہوتے ہیں جس کا مدار خود ان کی روشن طبیعت پر ہے۔

ابو الحسن بن قطرال نے ابن رشد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ زمانہ ۱۲۴ مصائب میں سب سے جانکاه واقعہ جو معجز پر گزرا وہ یہ ہے کہ میں اور میرا لڑکا عبد اللہ قرطبہ کی مسجد میں داخل ہوئے۔ اس وقت عصر کی نماز کا وقت قریب تھا ایک ایک بعض سفلوں نے ہم پر حملہ کیا اور ہم کو وہاں سے نکال دیا۔“

## مفسور

مقصود اور اس کے مشیروں نے ابن رشد اور اس کے رفقاء پر صرف ظلمت کرنے یا مجلس محاکمہ میں ان پر الزام قائم کرنے اور اس کے بعد جمادوی کی منہر دینے ہی پر (جس میں کسی قسم کی عذر داری کا موقع نہیں دیا گیا) اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کو یہ پرووں نے ان واقعات کو تمام محاکم میں منہر کرنے کا قصد کر لیا چنانچہ مقصود نے اپنے کاتب

عبداللہ بن عباس سے کہا کہ وہ مراکش وغیرہ کو ایک منشور کے ذریعے ابن رشد کے تمام واقعات سے مطلع کر دے۔ اس منشور کا کاتب خلیفہ کا پرائیویٹ سکرٹری تھا جس کا نام ابو عبد اللہ محمد بن عبدالرحمن بن عباس تھا۔ اس کا مقام پیدائش ریضانہ تھا (جو شاید برسٹون ہے) جو اندلس کے شہروں میں ایک قریب ہے یہ شخص ایک زمانہ دراز تک منصور اور اس کے بیٹے محمد اور پوتے یوسف کا کاتب رہا ہے۔ اس نے طویل عمر پائی، اور سلسلہ میں انتقال کیا۔ ابو عبد اللہ اپنی اعلیٰ مہارت اور حسن استعداد کے لحاظ سے یکجا زماں تھا خلفائے نو تو مہرت کو ان کی خدمت کے قیام کے زمانے سے عبداللہ کی طرح کوئی کاتب دستیاب نہیں ہوا جو ان کے طریقے سے واقف، ان کے قلوب میں جگہ کئے ہوئے، ان کے اصول پر کاربند، اور ان کے خیالات کا حامی ہو۔ کیونکہ اس کی کتابت کا طریقہ دوسروں سے بالکل الگ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حالت میں ان کا ہمنوا تھا اور ہر امیر کے میلانات اور مقاصد کو پیش نظر رکھتا تھا، اور نہ اس کے لیے تین یا چار خلفاء کی خدمت کرنی اور ان کا اقتدار حاصل کرنا مشکل تھا۔ عبداللہ بعض مشرقی شہروں کے ان درباریوں کی طرح تھا جو زمانے کے مطابق عمل کرتے ہیں اور ہر بادشاہ کی مصاحبت کی اہلیت رکھتے ہیں، اور جو بھی حوادث پیش آئیں یا حالات بدل جائیں، یا اصول و آئین میں تغیر ہو جائے، ہر وقت وہ ایک مخلص خادم اور مقرب مصاحب بنے رہتے ہیں۔ رہا یہ امر کہ ان کی باطنی حالت ظاہر کے مطابق بھی ہوتی ہے یا نہیں اس کا علم خدا کو ہے

## نص منشور

گزشتہ زمانے میں ایک ایسی قوم گزری ہے جو تو ہمارے کے سمندر میں غولہ زن بنی، لیکن عوام الناس اس کی دکاوت کے معترف تھے، اس وقت کوئی ایسا شخص نہ تھا جو خدا سے حق قیوم کی طرف گھوک کر دعوت دینا، کوئی ایسا حاکم تھا جو مشکوک اور معلوم میں تمیز کرتا، پس انھوں نے دنیا میں ایسی نصایف چھوڑیں جو محض لغویں، اور جن کے

اور اقی اور مغانی، دونوں سیاہ ہیں، ان میں اور شریعت میں زمین اور آسمان کا بُعد ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ عقل ان کی میزان اور حق ان کی دلیل ہے۔ ایک مسئلے میں ان کے کئی فرقے بن جاتے ہیں اور ہر ایک کا ایک خاص مسلک ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دوزخ اور دوزخیوں کے جیسے عمل کے لیے پیدا کیا ان کے اس قسم کے اعمال صرف اس لیے ہیں کہ وہ قیامت کے دن اپنا بوجھ پوری طرح اٹھائیں اور ان کا بوجھ بھی جن کو انھوں نے بغیر علم رکھنے کے گمراہ کیا، الا سامعین فرقن (الآیہ) (آگاہ ہو کہ یہ ان کا بوجھ بہت ہی برا بوجھ ہے) انھی میں سے اس حجتہ بیضا، یعنی اسلام میں پیدا ہوئے ہیں جو خدا کے تعالیٰ اور مومنین کو دھوکا دیتے ہیں ”وما یجدون الا انفسہم وما یشعرون یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربہ لما فعلوا کذا فذرہم وما یفتنون“ (الآیہ) (حقیقت میں وہ صرف اپنے نفوس ہی کو دھوکا دیتے ہیں اور ان کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں سے بعض کے کانوں میں باطل چیزوں کو ڈالتے ہیں۔ اگر خدا چاہتا تو یہ اس قسم کے افعال نہ کرتے۔ اسے نبی تم ان کو اور ان کی افرا پر دازیوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دو) پس یہ لوگ اہل کتاب سے زیادہ ضرر رساں ہیں اور وہ خدا کے طرف رجوع کرنے اور اس کی طرف لوٹنے سے بہت دور ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب تو گمراہی کو تباہی میں کوشاں رہتے ہیں، بخلاف اس کے ان لوگوں کا نصب العین تعقل اور منتہائے مقصد تخیل و طمع کا رہا ہے۔ ایک عرصے سے ان کے زہر نے تمام عالم کو سموم کر رکھا تھا، یہاں تک کہ خدا کے تعالیٰ نے ہم کو ان میں سے چند افراد کی خبر دی اور زمانے نے باوجود ان کے سخت جھگڑے کے ہمیں ان کے مقابل کر دیا اور باہر ان کے گناہوں کے قحط رسائی کو ان سے روک دیا ”وما املی لہم الا لیز وادو اثما“ (الآیہ) (اور ہم ان کو صرف اس لیے ہمت دیتے ہیں کہ ان کے گناہوں میں اضافہ ہو) ان کو صرف اس لیے ہمت دی گئی ہے کہ خدا کے تعالیٰ کا ان سے مواخذہ ہو۔ لا الہ الا هو وسع کل شئی علما (کوئی معبود اس کے سوا نہیں وہ علم کے لحاظ سے تمام اشیاء پر وسیع ہے)۔

خدا تمہیں بزرگی کے درجے پر پہنچائے، ہم تم سے ان کا ذکر اپنے من کے مطابق کر رہے ہیں، اور تم کہ اس بصیرت کی جانب دعوت دیتے ہیں جس سے خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔ خدا نے جب ان کے اندھے پن کو رسوا اور ان کی مگرابیوں کو افشا کرنا چاہا تو بعض لوگوں کو ان کی ایسی کتابوں سے آگاہ کر دیا جو خلافت پر مشتمل تھیں اور جو ہاتھ لگانے کے تک قابل نہ تھیں۔ ان کا ظاہر یہ حصہ کتاب اللہ سے قرین ہے، لیکن ان کے اندر اعراف عن اللہ کی تعلیم درج ہے۔ ان میں کفر ایمان کے لباس میں جلوہ گر ہے، اور صلح کی صورت میں جنگ نمایاں ہے۔ یہ کتابیں منزلۃ الاقدام ہیں، وہ جراثیم ہیں جو فساد اسلام میں پھیل رہے ہیں۔ اہل صلیب کی تلواریں بھی ان کے آگے گویا سرنگوں ہیں، اور ان کی شراباغیگری کے مقابلے میں ان کی ساری کارپردازیاں بیچ ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہر یہ حیثیت، لباس اور گفتگو کے لحاظ سے مسلمانوں کے مشابہ ہیں لیکن اپنی باطنی حالت، مگرابی اور فتنہ پروری کے اعتبار سے ان کے بالکل مخالف۔ جب ہم ان کے تعلق ایک ایسی بات کا علم ہو جو دین کی آنکھ کی ٹھٹھک اور اس کے روشن چہرے کا ایک سیاہ داغ تھا تو ہم نے ان کو اس طرح نکال پھینکا جس طرح میل سے پھلتی، اور ان سے اسی طرح دوری اختیار کر لی جس طرح کہ گمراہ احمقوں سے گریز کیا جاتا ہے اور ان سے ہم نے اللہ کے واسطے قطع تعلق کر لیا، جیسا کہ ہم مومنین سے افد کے واسطے محبت رکھتے ہیں اور ہم نے خدائے تعالیٰ سے دعا کی کہ اے پروردگار تیرا دین حق ہے، تیرے خاص بندے تو متقین کے نام سے موسوم ہیں، لیکن یہ اشرار تیری امتوں سے برگشتہ ہو گئے ہیں اور ان کی بصارت اور بصیرت تیری محبتوں کو بیچکنے سے اندھی ہو گئی ہے پس اے پروردگار تو ان کی کتابوں کو فنا کر دے اور انہیں ان کے ساتھیوں اور بددستکاروں سے جہاں بھی وہ ہوں ملا دے بہت جلد تلوار کے ذریعہ ان کی زبان کی روک تھام ہوگی اور وہ غراب غفلت سے بیدار ہو جائیں گے، وہ ذلت و رسوائی کے مقام تک پہنچ چکے ہیں اور خدا کی رحمت سے دور ہو گئے ہیں۔

”وَلَوْلَا رَدُّ الْعَادِّ وَمَلَأُوهَا عَذَابًا وَانْهَوْا ذُنُوبًا“ (الآیت) (اگر وہ پھر اس دنیا میں لوٹاے جائیں تو وہ دوبارہ انہی امور کا ارتکاب کریں گے

جن سے ان کو باز رکھا گیا تھا، اور حقیقت میں یہ لوگ جھوٹے ہیں۔  
 ”پس اے لوگو! خدا تمہیں توفیق نیک عطا فرمائے“ اس گروہ سے اپنا ایمان  
 بچاتے ہو، اور ان سے ایسے ہی پرہیز کرو جیسے کہ زہر قاتل سے، جو بدن میں بھرتا رہتا ہے  
 کر جاتا ہے جس کے پاس بھی ان کی کتابوں سے کوئی کتاب پائی جائے گی تو اس کی  
 سنرا آتش ہوگی جس میں ان کو جلایا جائے گا، اور اس کے مولف اور قاری کا بھی  
 وہی انجام ہوگا۔ اور جب ان میں سے کسی ایسے شخص کا پتا چلے جو گمراہی میں  
 ڈوبا ہوا ہو اور راہ راست سے ہٹا ہوا ہو تو اس کی اصلاح و درستی میں عجلت  
 کی جائے۔ ”ولا تتركوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار“ (اور تم ظالمین کی  
 طرف متل نہ ہو جاؤ کیونکہ تم دوزخ کی آگ میں جھونک دئیے جاؤ گے) ”وصالحکم  
 من دون الله من اولیاء ثمر لا تنصرون“ اولئک الذین حبطت اعمالهم  
 اولئک الذین یس لہم فی الآخرۃ الا النار“ (اللہ کے سوائے تمہارے کوئی  
 مددگار نہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے اعمال ضائع ہو گئے، آخرت میں ان کے لئے  
 آگ کے سوائے کچھ نہیں) جو کچھ انہوں نے کیا وہ ضائع ہو گیا اور ان کے تمام  
 اعمال باطل ٹھہرے خدا نے تعالیٰ تمہارے شہروں کو مدین کی نجاست سے پاک  
 و صاف رکھے اور حق کی حمایت کے لئے تمہارے اجتماع اور امداد کا اجر عطا فرمائے  
 بیشک وہ منعم و کریم ہے۔“

## حاکم کے بعد



حاکم اور مشور کے لکھ جانے اور اس کی سلطنت کے اطراف و اکناف  
 روانہ کرنے اور ابن رشد کی مذمت میں قصائد کے تحریر ہونے اور اس کے مخالف  
 پر طعن و تشنیع ہونے کے بعد کہا جاتا ہے کہ ابن رشد کو یسار (Lacena)  
 جلاوطن کر دیا گیا، لیکن سمر کی مدت تحقیق کے ساتھ معلوم نہ ہو سکی۔  
 اکابر مورخین کا رائے ہے کہ ابن رشد کی تکلیف سنرا اور عفو کا زمانہ



ایک سال سے تجاوز نہیں ہوا، چنانچہ شیخ الشیوخ تاج الدین بیان کرتے ہیں کہ جب  
میں اندلس کے شہروں میں داخل ہوا تو ابن رشد کے متعلق دریافت کیا۔ لوگوں نے  
کہا کہ غلیظہ یعقوب کے علم سے اپنے مکان میں نظر بند ہے، اس کے پاس کوئی  
آسمتہ ہے اور نہ وہ کسی کے پاس جا سکتا ہے۔ یہ ایک قسم کی سیاسی قید تھی کیونکہ اس  
روایت کے مطابق ابن رشد اپنے مکان کے ایک حصے میں تنہا زندگی بسر کرتا تھا۔  
تاج الدین نے اس کا سبب دریافت کیا تو لوگوں نے کہا کہ اس کے متعلق بہت سی  
جہل باتیں سنی گئی ہیں اور یہ شہور ہے کہ وہ قدما کے علوم متروکہ کے مطالعے میں مشغول  
رہا کرتا ہے۔ تاج الدین روایت کرتے ہیں کہ ابن رشد نے ۵۹۵ھ کے اواخر میں  
اس وقت وفات پائی جب کہ وہ بمقام مرکش اپنے مکان میں مقید تھا۔  
لیکن ہمارے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ آسمتہ یلیہ کی ایک مقبرہ جماعت نے  
منصور کو یقین دلایا کہ ابن رشد پر جو کچھ بھی الزامات عائد کئے گئے ہیں محض بے بنیاد  
ہیں۔ اس پر منصور نے ابن رشد اور اس کے تمام دوستوں، مریدوں اور شاگردوں پر  
جھٹلنے اس کے ساتھ منرا پائی تھی، خوشنودی کا اظہار کیا۔ چنانچہ وہ منصور سے  
شفاعت کے طالب ہوئے اور حافی چاہی، اور یہ واقعہ ۵۹۵ھ میں ہوا۔ منصور نے  
ان کی تمام تعصیریں معاف کر دیں اور ابن رشد کو مقربین میں داخل کر لیا۔  
منصور نے ابو جعفر ذہبی کو طلبہ اور علماء کا مزداری یعنی ان دونوں جماعتوں  
کا نقیب بنایا، اور ابو جعفر ذہبی کی خوشنودی کے لیے ان سے کہا کہ اس کا ساتھ  
اس خاص نوالے کی طرح ہے جس کو گھٹلا لئے۔ اس کی ہلا میں اور اضافہ ہوتا ہے  
اس سے اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ زمانہ مصائب نے ذہبی کو اور بختہ بنا دیا ہے،  
گویا کہ حکما کو جس اور جلا وطنی کی ضرورت ہے تاکہ وہ بادشاہوں کی تعریف اور  
تحمین کے لائق ہوں!

## خلاصہ عامہ

خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دور حکومت میں ایک عقلمند اور انصاف پسند

امیر تھاجس کو حکمت اور حکماء سے خاص محبت تھی۔ اس کے درباری ایسے ہی تھے جیسے کہ اس کے باپ کے وقت۔ چنانچہ وہ حکماء کی عزت و توقیر کیا کرتا تھا، لیکن آخری زمانے میں اس کی طبیعت میں ایک انقلاب سا پیدا ہوا اس میں وہ زہد بن گیا اور ادویہ و زہاد کے قریب کا خواہاں ہوا۔ اور فلسفے سے ایک گونہ اعراض کرنے لگا۔ ابن رشد کے دشمنوں نے اس موقع کو بہت نینیت جانا اور منظور سے اس کی اور اس کے مریدوں اور شاگردوں کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کو باور کیا کہ فلاسفہ کی اس قسم کی آزادی کو وہ جو چاہیں ہیں اور کھیں سلطنت اور مذہب کے لیے ضرر رساں ہے چنانچہ انھوں نے اس کو ان کی نرا دہی کا طریقہ سمجھایا۔ پس مقہور نے ان کا کہا مان لیا اور ان کے مسلک پر چلنے لگا جس میں اس کے اختیار کو دخل نہ تھا۔ لیکن جہاں تک ہوسکا اس نے ان کی سرائیں تنخیف کی اور محض مرقی حلاوٹنی پر اکتفا کیا۔ اس کے بعد ہی اس کو مذمت ہوئی چنانچہ اس نے ان کو معاف کر دیا اور ان سے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ پس یہ تمام حساب حقیقت میں حسد اور انتقام کا نتیجہ تھے، حاسدوں اور کینہوروں کو کمر و فریب کا بہت کچھ موقع ملا جس پر انھوں نے جی کھول کر زہر اگلا اپنی آتش حسد کو ٹھنڈا کر لیا۔ لیکن اب میں غلیفہ پر حقیقت کھل گئی اور اس نے توبہ کر لی۔

## ابن رشد کی تالیفات

۱۲۷

تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن رشد نے چھٹیں برس کی عمر سے قبل کوئی کتاب لکھی، اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ طلبِ نفقہ و حدت میں متعدد پیدا ہونے کے لیے ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابن رشد ان مبتدین میں سے نہیں تھا جو ایسے علوم پر کتابیں لکھا کرتے ہیں جن میں ان کو کافی ہمارت نہیں ہوتی جیسے شعراء اور قصص نگار۔ وہ ایک جید عالم تھا اور عالم کے لیے یہ لازمی ہے کہ تدوین سے قبل وہ کافی غور و خوض اور تحقیق بھی کر لے۔

اس امر کی تصریح ضروری ہے کہ ابن رشد کی تالیف کے ابتدائی زمانے سے اس کی قومی عقل اور غالب ارادے نے فکر کے طریقے سے کبھی اس کو بٹھنے نہیں دیا۔ اس نے اپنی باقی ماندہ عمر درسِ بحث مباحثہ اور تالیف جیسے اہم کاموں میں صرف کی۔ ریٹان نے کتب خانہ اسکوریال کی ایک عربی فہرست میں اس کے بیشتر رسائل اور فلسفہ، اور طب، فقہ اور علومِ کلام پر مختلف کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ابن ابی صبیحہ نے پیاس کی تصریح کی ہے اور ابن ابار نے تو صرف چار کا ذکر کیا ہے، شاید اس نے صرف مشہور کتابوں ہی پر اکتفا کیا ہے۔

## کتب مطبوعہ عربی

(۱) تہافت التہافت۔

(۲) فصل المقال۔

(۳) الكشف عن مناهج الادلة۔

(۴) القسم الرابع من وراء الطبيعة۔

(۵) بداية المجتهد ونهاية المقتصد۔

اس کی بعض قلمی کتابیں بھی ہیں جن کی عنقریب صراحت کی جائے گی۔ ان کے علاوہ جتنی کتابیں ہیں یا تو لاطینی میں ہیں یا عبرانی میں، اور ان میں سے کسی ایک زبان میں طبع کی گئی ہیں۔ اس کے بعض فلسفہ کی عربی کتابوں کا قلمی مجموعہ بمقام فلورنس (اطلی) دارالکتب اوقیشتی میں موجود ہے جس کا ہم نے ۱۹۱۰ء کے موسم گرما میں معائنہ کیا ہے۔

## ابن رشد کے تالیفات کی تاریخ

مؤلف کے عمر کے اس حصے کو جس میں وہ اپنی کتابیں تصنیف کرتا ہے

۱۴۸

بہت کچھ اہمیت حاصل ہے۔ ہم نے یہاں ابن رشد کے مولفات کی ترتیب سے بحث کرنے کا جوارادہ کیا ہے وہ ان کی تدوین کے سین کے لحاظ سے ہے چنانچہ ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں: عنقریب قارئین کو اس جدول سے معلوم ہو جائے گا کہ ابن رشد نے چھٹیس برس تالیف میں گزارے جو اس کی عمر کا نصف حصہ ہے کیونکہ اس نے بہتر برس کی عمر میں وفات پائی ہے، اور یہ بھی واضح ہو گا کہ اس نے تالیف کے کام کو سوا اس مصیبت کے زمانے کے کبھی ترک نہیں کیا جب کہ اس کو اہانت اور جلاوطنی کی سزا دی گئی تھی اور جب کہ اس کا سن بہت تجاوز کر گیا تھا۔ یہاں ہم بعض تالیفات کے اوقات کا اندراج کرتے ہیں:-

تقریباً چھٹیس برس کے سن میں اس نے الکلیات فی الطب کو ترتیب دیا۔

ترتیباً ۱۱۱۱ء { التعلیم فی الشرح الصغیر للجزئیات }  
الحیوان

چوالیس ۱۱۱۱ء { الشرح الوسط للطبیعة والتحلیلات الاخریة }

پینتالیس ۱۱۱۱ء { شرح السماء والعالم }

انیس ۱۱۱۱ء { بمقام قریبہ الشرح الصغیر لفصاحة والمنع }

والوسط لما بعد الطبیعیات

اکاون ۱۱۱۱ء { الشرح الوسط الاخلاق }

ترہن ۱۱۱۱ء { بعض اجزاء من مادة الاجرام کو بمقام رکش }

چون ۱۱۱۱ء { الكشف عن مناهج الاولیة کو ترتیب دیا }

اکٹھ ۱۱۱۱ء { الشرح الكبير للطبیعة }

ارسٹھ ۱۱۱۱ء { شرح غالیئوس }

ستتر ۱۱۱۱ء { منطق کو زمانہ مصاب ترتیب دیا }

اس جدول کے بعد ابن رشد کی بعض ایسی تالیفات رہ جاتی ہیں جن کی تدوین کی تاریخ ہمیں بیان کی جاسکتی اور وہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) شرحہ علی التحلیلات الثانی

(۲) الطبیعة والسماء

(۳) النفس -

(۴) مآلہد الطبيعة

ان کے علاوہ ارسطو کی جو کتابیں ہیں ان میں سے ابن رشد کی صرف دو شرمول  
کاپیاں چلی ہیں۔ اوسطاً، الخضر اور ارسطو کی بعض کتابیں ایسی ہیں جن پر اس کی شرمیں  
و کتاب نہیں ہوئیں جیسے (۱) الجوان (۲) السیاسة۔ یہ کل دس کتابیں ہیں۔ ایمان  
کی شرح منقوہ ہے، لیکن اس کا تذکرہ عبد الواحد بن ابی الصبیح اور نہرست اسکویالی  
کے مرتب نے کیا ہے۔ ابن رشد نے ارسطو کی مباحثہ کی شرح نہیں لکھی اور اوسطاً الاطلاق  
کی شرح کے مفہم میں نکھا ہے کہ اس نے مغربی شہروں میں ارسطو کی مباحثہ کا کافی  
عربی ترجمہ نہیں دیکھا اور جب اس نے افلاطون کی جمہوریت کی شرح لکھنی شروع  
کی تو اس نے کہا کہ اس شرح کی صرف اس لیے اس نے ابتدا کی کہ اس کو ارسطو کی مباحثہ  
کی کتابیں کتاب نہیں ہوئیں، اگر یہ اس کو ملتا مہلتا، افلاطون کی جمہوریت سے وہ  
مستفی ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یونان کے آداب و تمدن سے واقف  
نہ تھا کیونکہ اگر واقفیت ہوتی تو اس کو معلوم ہوتا کہ جو کچھ ارسطو نے ابراہیمؑ پر لکھا ہے  
وہ بہت مختصر ہے اور اس میں وہ افلاطون کا مقلد ہے۔ اس نے کوئی کتاب بھی  
ایسی نہیں لکھی جو جمہوریت کے حسن و حکمت کے لگ بھگ ہو۔ ابن رشد کے مباحثات  
کے موضوع قارئین کے ذہن سے قریب کرنے کے لیے ہم نے حسب ذیل طریقہ سے  
ان کو ترتیب دیا ہے :-

## فلسفۃ تالیفات

(۱) تھافۃ التھافۃ، مجموعہ دواعی الفلاسفۃ الغزالی لفظ تھافۃ کے معنی اجزاء  
تعلیمات کا سقوط اور ان کی رو بہ زوال ہے۔ اس کتاب کی غایت غزالی کی کتاب  
کی رو بہ زوال ہے۔ اس کا ایک عربی نسخہ مطبوعہ ہے اور اس کے ترجمے لاطینی اور  
عبرانی میں بھی ہیں۔

(۲) رسالۃ فی ترکیب الاجرام یہ وہ تمام مقالات ہیں جو مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب لاطینی اور عبرانی میں منتشر ہے۔

(۳) کتابان فی الاتصال بجمہور لاطینی اور عبرانی زبان میں موجود ہیں۔

(۵) اربعۃ کتب فی مہمۃ ہل العقل المادی ممکنہ ادراک الصور المنفصلہ (لاطینی)۔

(۶) شرح کلام ابن باجہ فی اتصال العقل المنفصل بالانسان (اسکوریال)۔

(۷) کتاب الکون۔

(۸) فی مقولات الشمطیہ۔

(۹) الضمردی فی المنطق۔

(۱۰) مختصر المنطق۔

(۱۱) مقدمۃ الفلاسفہ فی شئی عشر رسالۃ (عربی اسکوریال عدد ۶۲۹)۔

(۱۲) شرح جمہوریۃ افلاطون عبرانی و لاطینی۔

(۱۳) شرح الفارابی و آرسطو فی المنطق۔

(۱۴) شروح علی الفارابی فی مختلف المسائل۔

(۱۵) نقد الفارابی فی التحلیلات الثانی لآرسطو۔

(۱۶) رد علی ابن سینا فی تقسیم المخلوقات و قوله انہا ممکنۃ مطلقاً و ممکنۃ

بذاتہا و لازمۃ بما ہو خارج عنہا و لازمۃ بذاتہا۔

(۱۷) شرح وسط لما بعد الطبیعۃ عن ترجمۃ تیمولاز الذمشقی۔

(۱۸) فی علم اللہ بالجنئیات۔

(۱۹) فی الوجودین الازلی والوقتی۔

(۲۰) المبحث فیما ورد فی کتاب الشفاء عما وراء الطبیعۃ۔

(۲۱) فی وجود المادۃ الاولی۔

(۲۲) فی الزمان۔

(۲۳) مسائل فی الفلاسفہ

(۲۴) فی العقل والمعقول (عربی اسکوریال عدد ۸۷۹)۔

(۲۵) شرح الفردوسی فی العقل۔

(۲۶) مسئلہ واجوبہ فی النفس۔

(۲۷) مسئلہ واجوبہ فی علم النفس۔

(۲۸) السماء والدنیا۔

ہم نے اس فہرست کو حصر کے طور پر لکھا ہے۔ ان کے علاوہ ابن رشد کی اور کتابیں نہیں ہیں لہذا ان پر نہ زیادتی ممکن ہے نہ کمی۔ اگر کوئی شخص اس تحقیقی جدول سے اختلاف کرے تو اس کا قول قابل التفات نہیں ہو سکتا۔

## الہیات

(۱) فصل المقال (مجموع)۔

(۲) ملخص لمصل المقال۔

(۳) المقزیب بین المشائین والمبتکلین۔

(۴) کشف مناجیح الأدلۃ۔

(۵) شرح کتاب الایمان لالامام المہدی ابی عبد اللہ محمد بن تومر شیخ الموحدین۔

## فقت

(۱) ہدایۃ المجتہدین ونہایتہ للمقصد۔

(۲) مختصر المستصفی فی اصول الفقہ۔

(۳) کتاب فی التسمیہ الی اخلاط المتون۔

(۴) الدعاوی (۳ حدیث)۔

(۵) دروس فی الفقہ عربی (سکوریال)۔

(۶) کتابان فی الذبیحہ۔

(۷) کتاب الخراج

(۸) الکسب الحرام

اس کے علاوہ اس کی چار کتابیں نکلیات پر دو سو پچاس اور بیس طب پر ہیں۔

## تعلیم ابن رشد

ابن رشد کا دائرہ علمی اس زمانے کے مروجہ علوم سے متجاوز نہیں ہوا۔ اس کے طبی معلومات جالینوس کے علم تک محدود تھے۔ اس کا فلسفہ ارسطو کے فلسفے کا نچوڑ تھا۔ اس کی فلکیات خطی سے ماخوذ تھی، اس کی فقہ ائمہ مالکیہ کی فقہ تھی جو اس کے معاصر اور اس کے اسلاف ہیں۔ اس طرح حکیم ابن رشد میں کسی قسم کی جدت نہیں پائی جاتی، یعنی اس نے کسی جدید علم کی بنیاد نہیں قائم کی، البتہ اس کو اپنے معاصرین میں تنقیدی قوت کے اعتبار سے امتیاز حاصل ہے جس کی مثال نہ اس کے زمانے ہی میں اور نہ کسی دور میں مل سکتی ہے چنانچہ اس کا انہار بطلمیوس کے فلکیات کی تنقید سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ابن رشد کے جدا ایسے اساسی اصول اور بنیادی خیالات بھی ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول ہی سے ہو سکتا ہے (ملاحظہ ہو حصہ ۱۳ از قسم اول مخفی مقالات ارسطو فیما بعد الطبیعیات)۔

ابن رشد ایک طبیب اور فلسفی تھا لیکن اس کی فلسفیانہ قابلیت اس کی طبی ہمارت سے بہت ارفع و اعلیٰ تھی، کیونکہ اس کے طبی ممالیات جن کا دار و مدار جالینوس کی طب پر ہے ابن سینا کے قانون کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتیں۔ اس کے علاوہ ابن رشد فقہی بھی تھا اور فلکیات کا ماہر بھی، لیکن اس نے تشریف کی جو خدمات انجام دیں ان سے ہم کو واقفیت نہیں نہ تاریخ نے اس کے احکام اور فتاویٰ کو ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ اس کے جدا مجد کی استعداد تھی اور عدالتی امور میں سب سے بہت اعلیٰ تھی چنانچہ ان کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ جس و ان کے شاگردوں



لے جمع کیا اور ترتیب دیا ہے، پاریس کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ لیکن وہ چیز جس سے حقیقی ممنوں میں ابن رشد کو امتیاز حاصل ہوا وہ اس کی ”شرح کبیر ارسطو“ ہے جس نے اس کو اکابر فلاسفہ، منتقدین کی صف میں جگہ دی ہے۔ ارسطو رینیان نے بجا طور پر کہا ہے کہ ”ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صائب ڈالی، اس کی تفسیر کی اور اس کی گتھیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالی، اس کی شرح لکھی اور مشکل مقامات کی توضیح کی۔“

ابن رشد نے ہر اعلیٰ فن پر کتابیں لکھیں مثلاً طب، فلسفہ، فلکیات، منطق وغیرہ نیز اس نے موطائے امام مالک کو کمال خاص کے ساتھ حفظ کیا تھا۔

ان علوم کی مشغولیت کے ساتھ ساتھ اس کو فنون ادب کا بھی ذوق تھا اس نے زمانہ جاہلیت اور اسلام کے عربی اشعار کا مطالعہ کیا تھا، اور غنۃ امر القیس، اعشی، الونام، نابغہ اور منشی کے اکثر اشعار حفظ کیے تھے۔ اس کے ان محفوظات کا اثر ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں اس کے اسلوب اور اقتباسات سے نمایاں ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اعلیٰ عقول اوروں پر وسعت ذہنی اور مختلف علوم و ادبیات سے واقفیت کی بنا پر تفوق حاصل کرتے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا تاقص نہیں ہے۔

## ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت

ابن رشد کی حیات اور اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ عربی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں سے ناواقف تھا۔ کیا اس کا سبب اس کی خود اعتمادی اور عربی علم و ادب پر اکتفا کرنا تھا، یا دوسری زبانوں اور کتابوں کی عیب جوئی یا حصول تعلیم کی دشواریاں؟۔ ابن رشد یونانی زبان سے جس میں اس کے استاد اور رئیس ارسطو کے تصنیفات تھیں، قطعاً بے بہرہ تھا اور نہ وہ اس زمانے کی دیگر مروجہ زبانوں مثلاً سریانی اور فارسی سے واقف تھا۔ حتیٰ کہ

ہمسایہ نو زبان سے بھی نا آشنا تھا، حالانکہ یہ اس قوم کی زبان تھی جس میں اس نے نشوونما پائی تھی۔

لیکن ان زبانوں سے نہ صرف ابن رشد ہی بے بہرہ تھا بلکہ حکماء عرب میں سے اس کے معظم اسلاف نے بھی ان کی طرف کوئی التفات نہیں کیا، اس طرح انھوں نے اس زمانے کے ادبیات کے بیش بہا خزانے ضائع کر دیے۔ یہ وہ ہومر، ہندار، سوفوکلےس سے بھی واقف نہ تھے، چہ جائے کہ انھیں ایشیل، اریستو، قیون، دیوینکین کا علم ہوتا، بلکہ انھوں نے افلاطون کو بھی نظر انداز کر دیا تھا اور بعض فلسفہ ارسطو کے مطالعے کو اپنا نصب العین قرار دے رکھا تھا، کیونکہ مشرق کے مترجمین کی توجہ صرف اسی کی کتابوں تک محدود تھی۔

بلاشبہ ابن رشد نے ارسطو کی جن کتابوں کی شرح لکھی اس کو عربی زبان میں دستیاب ہوئیں۔ ان کتابوں کا ترجمہ تیسری صدی ہجری میں ابن رشد سے نین صدی قبل کیا گیا تھا۔ اس کا سہرا ابوالہی شام کی ایک جماعت کے سر پر ہے گا مثلاً عین ابن اسحق، اسحق بن حنین، یحییٰ بن عدی، ابو بشر متی وغیرہ۔

ابن رشد ہمیشہ اصل حقیقت کا متلاشی رہتا تھا، اس میں شک نہیں کہ اصل زبان نہ وہ ہے بہرہ تھا (جس کا سخت افسوس ہے) تاہم وہ اس زمانے کے تمام مشہور ترجموں کا موازنہ کر کے کوئی صحیح رائے قائم کر سکتا تھا، چنانچہ اس نے اسی طرح ان سب کو جمع کیا، ان پر غور و خوض کیا، کمال دانشمندی سے ان پر تنقید کی یہاں تک کہ جن کو واقعات کا علم نہ تھا وہ ہی سمجھتے تھے کہ ابن رشد اصل زبان سے واقف تھا۔ اس کی بعض غلطیوں سے اس کا یونانی زبان سے نا آشنا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے سخت ترین دشمن تو کی قیقےس نے اس پر گرفت کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی تعصب اور عدم بصیرت نے لوگوں کو ابن رشد کی دشمنی پر ابھارا تھا، لیکن بعض امور ہیں اس کی تنقید کی صحت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ابن رشد نے پروتاغورس اور فیثاغورس، فراطل اور جوبو قریط میں خلط ملط کر دیا۔ اور ہیراقلیط کو ہرقل کے متبعین کی ایک جماعت سمجھا جن کا

سرگروہ متفرقا تھا۔ نیز ان کا غور کو مذہب ایتھالی کا نہیں خیال کیا۔ لوی قسطن نے حاجس کو تعصب نے اندھا بنا دیا تھا، ان غلطیوں کو بہت اہمیت دی اور ان کی وجہ سے ابن رشد پر بہت کچھ طعن و تشنیع کی، لیکن اس کی اس مجبوری پر غور نہیں کیا کہ اس کو ایسے مترجمین سے نقل کرنا پڑا تھا جو یونان کے آداب و اخلاق اور اس کی تاریخ سے بالکل نا آشنا تھے۔

اہل عرب جو قصصی اشعار اور کثیری تالیفات سے نا آشنا رہے، اس کی وجہ ہمارے خیال میں یہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ یونان کے آداب و تمدن سے ناواقف تھے، اور صرف فلسفہ ارسطو کے مطالعے پر اکتفا کیا تھا، حالانکہ خود ارسطو نے فلسفہ کی اس وقت تک تدوین نہیں کی جب تک کہ وہ اپنے قوم کے آداب سے کما حقہ روشناس نہ ہو گیا، چنانچہ اس کی تالیفات میں بعض ایسے امثال، شواہد و اقتباسات دستیاب ہوتے ہیں جس سے یہ امر پائے ثبوت کو پہنچ جاتا ہے عربوں نے قطعاً اوتھیل سے اعراس کا ایک اور سبب یہ ہو سکتا ہے کہ اوتھیل نے خیال کیا کہ یہ دونوں اس عظمت و بطلان سے متاثر ہیں جن سے فلسفہ مزین ہے۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ اسلام جفاکشی اور محنت کی تعلیم دیتا ہے چنانچہ ان کی مشو و مذاہبی ان ہی اصول پر ہوئی اور وہ عیش پسندی و سوانیت کے محرکات سے اجتناب کرتے رہے، لیکن اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں۔

## ابن رشد کا اسلوب

ابن رشد کے اسلوب بیان میں درشتی پائی جاتی ہے، لیکن وہ اس کے لیے ایک خاص عذر رکھتا ہے۔ فلسفی اپنے خیالات کو اس وقت تک لطیف و دلکش اسلوب میں نہیں پیش کر سکتا جب تک کہ وہ ایسے کثیر شرائط کا حامل نہ ہو جو ابن رشد میں بڑی حد تک نہیں پائی جاتی تھیں مثلاً ایک تو یہ کہ زبان میں صفا ئی و نرم ہوا اور اس کی بیسیوں بلکہ سیکڑوں شعراء اور مصنفین کے ہاتھوں تہذیب و تزئین ہوئی ہو،

یہاں تک فلسفی کو اس امر کی سہولت حاصل ہو جائے کہ اس کے ذریعے وہ نہایت دقیق معنی اور گہرے جذبات کو لطیف پیرائے میں پیش کر سکے۔ اس کے علاوہ خود فلسفی کو بھی ایک کامل ادیب اور فنونِ ادب کا پورا ماہر ہونا چاہئے، اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دونوں شرائط کسی فلسفی میں جمع نہ ہو سکے، الا جرنی کے پیشے اور فرانس کے برگسٹان کے۔ یورپ کے اکثر فلاسفہ اسلوب کے لحاظ سے ابن رشد کے مشابہ ہیں، جن میں خاص طور پر اگست کوئٹ قابل ذکر ہے۔ لیکن حقیقت میں خود یہ خیال ہی غلطی سے معزات نہیں ہو سکتا کہ ابن رشد کا اسلوب میلان درست ہے، کیونکہ ابن رشد کسی وہ تالیفات جن کے مٹانے کے بعد اس کے اسلوب کے متعلق حکم لگایا جاسکتا ہے نہایت کمیاب ہیں اور جتنی بھی ہیں وہ سب عربی میں ہیں اور یہ تین چار سے زیادہ نہیں، جن کے متعلق ہم عنقریب تفصیلی بحث کریں گے۔ ابن رشد کی اہم کتابیں جن پر یورپ کے طلبہ نے بہت زور دیا ہے لاطینی زبان میں ہیں جو عبرانی زبان سے ترجمہ کی گئی ہیں۔

ابن رشد کی تالیفات کا سلسلہ بھی تعدد اسلوب کے لحاظ سے پیچ در پیچ ہے۔ کیوں کہ ارسطو نے یونانی زبان میں لکھا، اس کے بعد ان کتابوں کا ترجمہ سریانی میں کیا گیا، پھر عربوں نے ان کا عربی میں ترجمہ کیا، جن کو ابن رشد نے لکھا اور کچھ لکھی اس کے بعد یہ شریعتی عربی اور لاطینی میں منتقل ہوئیں۔ ابن رشد کی کتابوں کے اسلوب سے اس کے اس خاص شغف کا پتا چلتا ہے جو اس کو مشاہیر کے ذکر سے اور ان کے خیالات کی توضیح سے تھا۔ سب سے پہلے اس نے ارسطو سے بحث کی ہے، اس کے بعد یونان میں جو اس کے فلسفے کے شائع گزرے ہیں، مثلاً اسکندر فردوسی، سینیوس، فیثوق لاوشتی وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ عربوں میں سے ابن سینا، اور غزالی پر تبصرہ کیا ہے اور ان دونوں سے مختلف اغراض کے تحت اختلاف کیا ہے۔ غزالی سے اس کی نزاع خارجی امور کی با پر ہے، کیوں کہ ابن رشد غزالی کے خلاف فلسفہ اور فلاسفہ کی مدافعت کرتا ہے۔ ابن سینا سے اس کا اختلاف داخلی معاملات کے تحت ہے جس کا سبب مذاہب کی تائید و تردید ہے۔ اسکندر، سینیوس سے اس کی نزاع ان دونوں کی تہج پرستید اور ان کی سوئے فہمی کو واضح کرنے کی وجہ سے۔ پیش آئی چنانچہ اس نے ان دونوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور خود کو حق بجانب ثابت کیا، ابن باہر کا تذکرہ بہت تعریف کے ساتھ کیا ہے اور اس کو اندلس کے فلسفے کا بانی قرار دیا ہے۔

ابن رشد کی اہم کتابیں شدید مناقشے، درشت لہجے اور مخالفین کے ساتھ سخت کشمکش سے بھر پوری ہیں تاہم اس کے زور قلم نے اس کو کمال فکری کے اعلیٰ مراتب پر پہنچا دیا اس کا اسلوب بیان خواہ مختصر ہو یا طویل، اس کی شخصیت کو واضح کرتے ہیں امتیازی حیثیت رکھتا ہے جب اس کا بیان طویل ہوتا ہے تو اس کی عبارت میں لطافت، اقوال میں نرمی اور اشاروں میں مقبولیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بلوا لمت کی وجہ سے وہ کبھی اپنی اصل غایت کو نظر انداز نہیں کرتا نہ نتیجہ بحث اس کی نظر سے اوجھل ہوتا ہے۔ اس کو اپنے نفس پر قابو ہے جس کی وجہ سے وہ اس کو حد سے متجاوز نہیں ہونے دیتا۔

ہمارے زمانے میں ابن رشد کی کتابیں محض تاریخی اہمیت رکھتی ہیں ابن رشد اور اس کی کتابوں پر جو شخص بھی بحث کرتا ہے وہ صرف اس حیثیت سے کہ یہ فکر انسانی کے سلسلے کی ایک اعلیٰ کڑی ہیں، نہ اس اعتبار سے کہ وہ ارسطو کے تعلیمات کے موثق ذرائع ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے خلفے سے دنیا اس کی اصل کتابوں اور ان کے یونانی متن کے دستیاب ہونے کی وجہ سے پندرہویں صدی کے وسط میں روشناس ہوئی، اس کے بعد لاطینی اور یورپ کی اور زندہ زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا، لیکن اب تک عربی میں اس کا کامل ترجمہ نہیں کیا گیا ابن رشد نے ارسطو کی تعلیمات میں جو بیانیہ کیا ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ اس نے اس کو الوہیت کے قریب پہنچا دیا ہے، اور اس میں ایسے اوصاف بٹلائے ہیں جو عقل اور فضیلت کے لحاظ سے انسانی درجات کمال سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں۔ ابن رشد اگر تہہ والہ کا قائل ہوتا تو ارسطو کو رب الارباب قرار دیتا۔ لیکن جو چیز کہ ابن رشد کے شغلیق ایک خاص عظمت و حیرت ہمارے دلیں پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے استاد کی اس درجہ تعلیم کرتے ہوئے جو عبادت سے بھی کہیں زیادہ ہے علانیہ اس کی رائے سے اختلاف کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ اس میں اس نے ایک خاص طریقہ انداز اختیار کیا ہے۔ وہ معلول کے ساتھ معارضہ کرتا ہے اور نہ اس پر اعتراض عائد کرتا ہے، بلکہ قارئین کو اپنی

ذاتی رائے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اپنے استاد کی رائے کے نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے، بالخصوص جب کہ وہ رائے دیں اور عقائد منزل کی مخالفت کی بناء پر سطحوں قرار پائے۔ اس قسم کی مثال اس کی شرح وسط الطبیعیات میں مل سکتی ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس کا مقصد یہاں اپنی ذاتی رائے کا اظہار نہیں ہے، بلکہ صرف مشائخ کے خیالات کی تشریح ہے۔ اس میں اس نے امام غزالی کی پیروی کی ہے جیسا کہ انھوں نے اپنی کتاب ”مقاصد الفلاسفہ“ میں فلاسفہ کے آراء کی تشریح کرتے ہوئے اسی قسم کا اصول اختیار کیا ہے، تاکہ ان کی کمال طور پر تردید کی جاسکے۔

اس طرح مختل مغارق کا انسان سے اتصال ظاہر کرتے ہوئے اس نے نتائج کے اخذ کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس طریقے کی ابن رشد نے ابتداء نہیں کی بلکہ اس سے قبل ابن سینا، غزالی اور ابن طفیل نے بھی یہی طرز اختیار کیا تھا۔ اس کا یہ عجیب و غریب احتراز الحاد کی تہمت کے خوف سے تھا۔ لیکن باوجود مذہب کی اس قدر پاسداری کے ابن رشد نے اطل کی تہمت سے نہیں بچ سکا، کیونکہ فلاسفہ جب ائمہ کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو فلسفے کے دشمنوں کی نظر میں ان کی کوئی خاص وقعت نہیں ہوتی۔

ابن رشد نے ارسطو کے تالیفات کی تین طریقوں سے شرح لکھی ہے، شرح صغیر، شرح وسط، و شرح کبیر۔ شرح کبیر میں ارسطو کے ہر قول کا اقتباس ہے اور ہر جگہ ”قال ارسطو“ کے قول سے اس کی تحدید کر دی ہے۔ اس کے بعد تفصیل اور غور و خوض کے ساتھ اس کی شرح لکھنی شروع کی ہے۔ یہ شرح کبیر تفسیر قرآن کے مشابہ ہے جس میں متن اور شرح میں بالکلیہ امتیاز ہوتا ہے۔ اس خصوص میں ابن رشد، فارابی، اور ابن سینا پر سبقت لے گیا کیونکہ ان دونوں نے ارسطو کے نصوص کو اپنے شروع کے ساتھ غلط ملط کر دیا ہے۔ ”شرح وسط“ میں ابن رشد نے ابتدائی کلمات تو ارسطو کے متن سے لیے ہیں، لیکن اس کے بعد فارابی کا مسلک اختیار کیا ہے۔ شرح صغیر ایک مختصر اقتباس بشرط معلوم کلام قسم سے ہے، اس میں خود ابن رشد متکلم ہے۔ یہاں وہ اسی روش پر چلتا ہے۔

جس کو اس نے اقتباس اور استشہاد میں اختیار کیا تھا۔ اس شرح پر غور کرنے سے واضح ہو گا کہ یہ ایک مستقل تفسیر ہے یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ ابن رشد نے "شرح کبیر" کو "شرح صغیر" اور "شرح وسط" کے بعد لکھا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شرح الطبیعیات کے آخر میں (جس کی اس نے ساٹھ برس کی عمر میں تکمیل کی) بتلادیا ہے کہ اس نے اپنے اوائل عمر میں اس سے مختصر ایک شرح لکھی تھی۔ اسی طرح شرح وسط میں ایک ضمیمہ شرح لکھنے کا اپنی ذات سے ہمد کرتا ہے۔

## ابن رشد کی مسلمانوں میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفے کے فوری زوال کے اسباب

مسلمانوں میں ابن رشد کی واجبی شہرت کے فقدان اور فلسفے کے سرعت زوال اور ابن رشد کے بعد ہی حکمت کے انتشار ناپید ہوجانے کا سبب یہ ہے کہ ابن رشد کی کتابیں مختلف ممالک میں رائج نہیں ہوئے پائیں، اور صرف اندلس ہی تک محدود رہیں اور یہاں بھی دور اسلامی کے اختتام کے بعد یہ ناپید ہو گئیں۔ اس کے بعد ہی متعصب چمالت پسند یسینیز نے غلطی سے عربی کو جلا دینے کا حکم دیا اور یہ مسیحی فتوحات اور دولت موحدین کے زوال کے بعد کا واقعہ ہے اس طرح سرزمین غرناطہ میں اسی جزا ربوی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں اسی ناراضگی میں ابن رشد کی تمام تالیفات یورپی تعصب کا شکار ہو گئیں۔ اس کے بعد ابن رشد کی جو کتابیں صفحہ ہستی پر رہ گئی ہیں وہ مغربی خط میں لکھی ہوئی ہیں جس سے نقل ہوتا ہے کہ وہ اندلس میں اصلی کتابوں سے ترجمہ کی گئیں اور اس حادثے سے قبل افریقہ اور مراکش کو بھی گئی تھیں۔ اس وقت جو عربی کتابیں کتب خانہ سکوریال میں موجود ہیں اندلسی عربوں کے داغ کی پید اور نہیں بلکہ

ان اموال منسوبہ میں سے ہیں جن کو اسپین کے ڈاکو اہل مغرب سے سپین کرہا کر کے  
تھے۔ تاہم یہ کتابیں بھی آگ سے ذبح ہو گئیں۔ بلکہ یہ دومرتبہ سترھویں صدی عیسوی  
کی ابتداء میں (۱۷۱۷ء) اور اس کے اختتام سے قبل (۱۷۱۶ء) نذر آتش کی گئیں  
جس میں سے نصف سے زیادہ تلف ہو گئیں۔

۱۵۷ ابن رشد کی ان کتابوں کے علاوہ جو اسکوریاں میں پائی جاتی ہیں بعض عربی  
کتابیں فلورنس کے کتب خانہ افیتشی میں موجود ہیں جن میں سے کتاب کون کی شرح و بیضا  
اور بلاغت اور شعر کی کتاب صغیر اور کتب منطق کی شرح کامل ہے اس کی بعض طب  
کی کتابیں تو "خانہ پالیس" اور "تیدن" اور اسکوریاں میں ہیں۔ اس کی عربی کتابیں  
بہت کمیاب ہیں، البتہ عبرانی اور لاطینی زبانوں میں کثرت کے ساتھ شایع ہوئی  
ہیں۔ انیسویں صدی کے وسط سے قبل (۱۸۷۱ء) "دینی ابن رشد کی وفات سے  
ساتھ چھ مہینوں تک" اس کی کوئی عربی کتاب شایع نہیں ہوئی۔ اس کا سہرا  
تو جرمنی عالم مولر کے سر پر جو فضل المقال کی اشاعت میں اوروں پر مسبق لے گیا  
اور پندرھویں صدی میں لاطینی زبان میں اس کے کتابوں کی اشاعت شہرہ آفاق  
ہندقیہ، وبادوا اور بلاواطایہ سے بولونییا، روما اور نابونی، نیز فلورنس کے  
شہر لیون کی رین منت ہے۔ سوٹھویں صدی عیسوی میں بھی اس جانب توجہ  
کی گئی سترھویں صدی میں تو یہ کام کمزور پڑ گیا اور اس کے بعد تو یہ بالکل ختم  
کر دیا گیا۔ یہ مغرب میں ابن رشد کی شہرت کا آخری دور تھا۔

## ابن رشد کا مذہب



ابن رشد کی تعلیمات عمومی حیثیت سے اس کے اسلاف و معاصرین فلاسفہ  
عرب کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں، لیکن یہ فی نفسہ آرسطو کے فلسفے سے علیحدہ نہیں  
البتہ اس میں نوافلاطونی نظریوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ فلاسفہ عرب کو اس امر کا اندیشہ  
حاصل ہے کہ انہوں نے آرسطو کی تعلیم میں عقول، دائر، یا کرویات کا اضافہ کیا، جو



متحرک اول اور عالم کے درمیان پائے جاتے ہیں، اور نظریہ انتہائی عام کو اختیار کیا۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ تمام کائنات کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے اور اس نظریے کی تشریح اس طرح کی کہ محرک اول کی حرکت کا اتصال پہلے سب سے قریبی کرے سے ہوتا ہے، اس کے بعد اس کے قریب کرے سے، اس طرح تدریجی طور پر عالم ارضی سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔

فلاسفہ عرب نے مذہب انتہائی کو صرف اس لیے اختیار کیا کہ ارسطو کی تعلیم کو ثنویت (یعنی تخلیق عالم میں قوت و مادے کے اشتراک) کی تالیش سے پاک و صاف کر دے اور مستقل قوت قائمہ یا قوت محض اور مادہ اولی کے درمیانی فاصلے کو پر کر دے۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ارسطو کی ثنویت کی غایت یہ تھی کہ عالم کی علت ایسے دو مطلق عناصر کو قرار دیا جائے جو فی حد ذاتہ ایک دوسرے سے منتقل اور بالکلیہ متحدہ ہیں۔ یہ دونوں روح یا قوت اور مادہ ہیں۔ چونکہ توحید اسلام کا اولین فرض ہے اور صرف ارسطو ہی ایک ایسا فلسفی تھا جس کی تعلیم کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی تھی، لہذا ان کے لیے ارسطو کی تعلیم کو نظر انداز کرنا عقیدہ دینیہ کی تنبیہ ملی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان تھا، اس لیے انھوں نے انتہائی عام کا نظریہ ایجاد کیا، اور اس کو ارسطو کی ثنویت کی جگہ رکھا، باوجود اس امر کے کہ اس میں اور ارسطو کی باقی تعلیمات میں اصولی اختلاف تھا۔

ابن رشد نے بھی اسی مسلک کو اختیار کیا جس پر اس سے قبل فارابی اور ابن سینا کامزن تھے۔ ان وجہ کی بنا پر ابن رشد کا مذہب ان تمام فلاسفہ عرب کے مذہب کا ترجمان ہے جنھوں نے ارسطو سے استفادہ کیا اور اس کے اسکول کی اتباع کی اور جن کو مشائخ عرب کہنا بے جا نہ ہوگا۔ اس طرح ابن رشد کا مذہب اور ان کے مذہب کا مجموعہ ہے۔ یہ ان کی آراء میں تطبیق پیدا کرتا ہے اور منتشر تعلیمات کو جمع کرتا ہے۔ اسی لیے عربی فلسفہ ابن رشد کے فلسفے سے موسوم ہونے لگا، کیونکہ فلاسفہ عرب میں کوئی ایسا نہ تھا جو ارسطو کے فلسفے سے استفادہ کیے بغیر رہا ہو۔ ابن رشد کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ آخر میں گزرا ہے۔ اس نے متقدمین کی تالیفات کو جمع کیا، ان کی

صراحت کی، ان سے روایت کی، ان کے بعض آیات پر تفسیر کی اور بعض پر تنقید اور ان فلاسفہ اور اپنے نوکاروں کو افق پیدا ہونے کی صورت میں اس نے خاص نتائج بھی اٹھائے۔ اس لیے مشرق و مغرب کے مورخین نے بعض ایسے حالات ابن رشد کی طرف منسوب کئے ہیں جو بعینہ اس کے مآخذ میں مثلاً ابن سینا اور فارابی کے تھے۔

انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ صرف اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی وہ صرف ناقص شراح اور متقدمین (جیسا کہ بعض مورخین کا خیال ہے) بلکہ وہ ایک جدت پسند اور محترم فلسفی بھی ہے۔ تفسیر و شرح کے دوران میں اس کی جدت پسندی اور اختراع و تبحر فلاسفہ عرب کی طرح بھی کیونکہ ان فلاسفہ نے بھی نہ صرف بغیر زیادتی اور کمی کے اسطو کی تشریح کی بلکہ اس کے مذہب کی تشریح کو اپنے مذہب کی اشاعت کا ذریعہ

منسوخ و بایات  
جو شخص عربوں کی ان کتابوں کا ایمان نظر ملاحظہ کرتا ہے جن میں انھوں نے فلسفہ یونان کی تشریح کی ہے تو اس کو عربوں کے ایک مستقل فلسفہ کا پتا چلتا ہے جس کی اپنے مخصوص افکار کے اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت ہے اور مجموعی حیثیت سے زمانے کے ہر وجہ فلسفے سے بالکل مختلف ہے۔

اس مخصوص عربی اسلامی فلسفے کے آثار نہایت آب و تاب کے ساتھ معتزلہ قدریہ، جہدہ، صفائیہ اور اشعریہ کے مذاہب اور علوم کلام میں نمایاں ہیں۔ چنانچہ کتاب "المعلل والنقل"، "الفرق بین الفرق"، وغیرہ کے مطالعے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن عربوں نے ان فرقوں کے مباحث کو چند خاص وجوہ کی بناء پر رد جن کی تشریح باعث المالت ہو گی اور نہ یہاں ان کے ذکر کا کوئی موقع ہے (فلسفے کے نام سے موسوم نہیں کیا۔ انھوں نے فلسفے کے نام کو صرف قدما و ہا کی فکر و نظر تک محدود کر دیا، اور فیلسوف یا فلسفی اس فہمی کا نام لکھیں نہ جو کوندا کے فلسفے کے مکالمے اور شرح و تنقید کے لئے وقف کر دیا ہو۔ جب یہ امر واضح ہو جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شے کو ہم اس وقت "فلسفہ عرب" کہہ رہے ہیں وہ حقیقت میں اسلامی حرکت فکری کا ایک محدود حصہ ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا عربی فلسفہ کو تفوق حاصل ہے یا اسلامی فلسفہ کو۔ ان میں سے ہر مسلک کے حامی اپنے خاص دلائل و قرائن رکھتے ہیں۔ ہم تو اسلامی فلسفہ کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ جیسا کہ ہم نے کندی اور فارابی کے حالات میں کہا ہے فلسفہ یونانی و عربی زبان میں منتقل کرنے کا سہرا عبا سیوں کے سر ہے اور یہ فارسی النسل تھے یعنی یورپ کے آریہ قبائل سے ان کا تعلق تھا۔ اگر فلسفہ کو عربوں سے سامی النسل ہونے کی بنا پر اجماعیت اور تعدد تھا تو وہ اسلام سے جو جدانی عقائد عقلی فوائد اجتماعیت کے ضوابط اور حدیث کے اصول کا مجموعہ ہے، نامانوس نہیں ہو سکتا۔

اس ابتداء سے عربوں پر کوئی مضر اثر مرتب نہیں ہوتا، نہ ان کے قدر و منزلت میں کمی واقع ہوتی ہے، بلکہ اگر اسلام نہ ہوتا تو عبا سیوں کی توجہ فلسفہ یونان کی جانب مبذول ہی نہ ہو سکتی پہلا اسلامی فلسفی اپنے کندی عربی النسل ہے، اور خود اسلام کے بانی ایک عربی نبی تھے جنہوں نے بلاد عربیہ ہی میں نشو و نما پائی اور اپنے دین کی اشاعت کی۔ اس طرح فلسفہ اسلامیہ کی مثال ایک ایسی کتاب کی سی ہے جس کے دو جز ہیں، پہلے کا ماخذ مشرق ہے جس کو کندی فارابی ابن سینا نے مدون کیا، دوسرے کا مغرب ہے جس کے مؤلفین ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد ہیں، ابن رشد کے فلسفے پر غور کرنے سے واضح ہو گا کہ اصولی حیثیت سے اس میں اور ابن باجہ اور ابن طفیل کے فلسفے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

ان دونوں حکماء نے مغرب میں ان امور کی تکمیل کی جن کی ابتدا پہلے تین فلسفیوں نے مشرق میں کی تھی۔ فلسفہ اسلامیہ میں تین ایسی اعلیٰ ہستیوں گزری ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسا ہی تفوق حاصل ہے۔ جیسا کہ کوہ ہمالہ اور کوہ ہیمس کو دوسرے اور پہاڑوں پر یہ ابن سینا، غزالی اور ابن رشد ہیں۔ ابن سینا تمام مشرقی فلاسفہ میں اعلیٰ استعداد و وسعت رائے۔ قوت نفس، بلندی فکر کے اعتبار سے انتہائی حیثیت رکھتا ہے۔ اور غزالی ان سب میں زیادہ ذی وقعت، ذکی الطبع اور الواعزم ہیں۔ کیونکہ انہیں بلحاظ خاص شش سلوی بحث، بعد نظر، رسائے فکر، وسعت معلومات اور بلاغت تحریر ان سب پر تفوق حاصل ہے۔ ان کے ابتداء کی خصوصیات یہ ایک یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے عقل کے ذریعے حقیقت کی دریافت کو محال قرار دیا۔

کئی صدیوں کے بعد جرنی کے فلسفی کانٹ نے اپنے فلسفے میں ان کی رائے کی تائید کی۔ جب غزالیؒ کو بحث نگری کے ذریعے حقیقت کی دریافت میں مثل بشری کے عجز کا یقین ہو گیا تو انھوں نے صوفیا کے مسلک کو اس خیال کے تحت اختیار کیا کہ ان کا طریقہ حقیقت تک پہنچنے کے لیے سب سے زیادہ قریب ہے۔ غزالیؒ جیسے بلند پایہ شخص کی عقل رسائیں اس طبعی انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے فلاسفہ کے نظریوں کی تیغ کشی شروع کر دی چنانچہ انھوں نے ابن سینا کے خیالات کی تردید میں کتاب تہافت الفلاسفہ لکھی اور نظریہ مبداء علت کی بنیاد ہی اکھڑی۔ اس طرح غزالیؒ دیانات حقیقت کے استحالے کے قول کی بنا پر کانٹ کے پیروں میں۔ انھوں نے ہیوم پر بھی جو حقیقت کا منکر اور مشکل ہے، سبقت حاصل کی۔ ہیوم نے اپنے خیالات کا کچھ اثر کانٹ کے ذہن میں بھی چھوڑا ہے، تاہم ان دونوں میں فرق ہے۔ ہیوم نے اپنی یاں کی بنیاد فوضیت پر رکھی، اور کانٹ نے اس کو اصول منطقی پر قائم کیا۔

غزالیؒ نے علم کی اہمیت کم کر دی اور اس کی قیمت گھٹا دی اور قلت افادیت کی بنا پر اس کے حصول سے مانعت کی، نیز قوت عقل کا انکار کیا اور اس کے عجز کو ظاہر کیا۔ اس خیال کی رو سے وہ یورپ کے دوزبردست جلیفینوں پر گئے کے سبقت لے گئے اور ہیوم اور کانٹ ہیں۔ اس کے بعد حقیقت کی دریافت کے طریقے کے متعلق بحث شروع کی اور مذہب افکار کو اختیار کیا، اور یہ وہ مسلک ہے جس کا حامی اس وقت فرانس کا فلسفی برگسٹن ہے۔ بہر حال یہ وہ علمائیں جنھوں نے مشرق میں جنم لیا تیسرا خود ابن رشد ہے۔ جس کو دوسروں پر بہت سے امور میں تفوق حاصل ہے۔ منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ فلسفہ زمانہ قدیم سے کائنات کی تفسیر و تعلیل اور سبب اول کی حقیقت کی دریافت اور اس کی تحدید کے متعلق دونوں نظریوں پر مشتمل رہا ہے۔ پہلا نظریہ علۃ العلل کی آزادی اور ان خصوصیات سے بحث کرتا ہے جس سے اس کی تحدید و تعیین ہوتی ہے۔ نیز وہ اس امر کی بھی تصریح کرتا ہے کہ علۃ العلل کو جو تدبیر عالم میں دخل ہے وہ عنایت الہی کا اقتضا ہے اور نفس انسانی کو مادی اور ابدی قرار دیتا ہے۔ دوسرے نظریے کا ما حاصل یہ ہے کہ مادہ ازلی ہے

اور حیات کی اصل وہ جو ثبوتات ہیں جو اپنی پوشیدہ قوت کے اعتبار سے مختلف اشکال اختیار کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ علۃ العلل غیر محدود ہے۔ چند خاص طبعی قوانین پائے جاتے ہیں جو ہمیشہ سرگرم عمل ہیں۔ کائنات کے یہ قوانین لزومی و ضروری ہیں عقل کا وجود غیر مستقل ہے۔ فلاسفۃ اسلام کے حصے میں تھا کہ دوسرا نظریہ اختیار کریں جس کے اظہار اور تفسیر میں ابن رشد نے اوروں پر فتویٰ حاصل کیا، ان دونوں نظریوں کو نظر امعان دیکھنے سے واضح ہو گا کہ ان میں سے پہلا تو تخلیق کا مذہب ہے اور دوسرا تصور و ارتقا کا۔ یہ ابن رشد کی حق فہم کا نتیجہ تھا کہ اس نے نظریہ خلق کی تردید کی اور نظریہ طور کا حامی ہوا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مادہ ازلی ہے اور وہ اصل کائنات ہے اور اس کے بغیر گزیر نہیں۔

علۃ العلل کے لحاظ سے کائنات کی تدبیر و تصرف کی ابن رشد نے اس طرح تشریح کی ہے کہ کائنات ایک شہر کی حیثیت رکھتی ہے، اس کا حاکم وہ اعلیٰ ہستی ہے جو تمام امور کا مصدر ہے، البتہ حوادث کے جزئیات اور تفصیلی امور کا اس سے جلا واسطہ صد وہ نہیں ہوتا، ان کو اس کا علم ہوتا ہے۔

ابن رشد کے عقیدے کی رو سے آسمان ایک ذی حیات شے ہے اس کی شکوین کئی اجرام سے ہوئی ہے ان اجرام کے خاص نظامات ہیں جو ان کی زندگی، ان کے ادوار اور ان کے باہمی تاثرات اور ان فی زندگی پر ان کے اثرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ابن رشد کے یہ تمام خیالات ارسطو کی مابعد الطبیعیہ کی بارہویں جلد سے ماخوذ ہیں اور عقل انسانی کے متعلق جو ابن رشد کا نظریہ ہے وہ کتاب الروح کی جلد ثالث کا مختص ہے، جس میں تصوف کی آمیزش پائی جاتی ہے اور اسلامی عقائد سے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یہی وہ اصول ہیں جن کی بساط پر حکماء اسلام کو امتیاز حاصل ہے۔

## عقل کے متعلق ابن رشد کا مسلک

عقل کے متعلق ابن رشد نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی وجہ سے اس کو

ایک خاص امتیاز حاصل ہے، اور اس کے ایک قول سے تو تیرہویں صدی عیسوی کے علمائے اہلیات جاگ اٹھے کیونکہ جب ابن رشد نے عقل فعال یا موثر اور عقل متناثر یا متعلق کی شرح شروع کی تو پہلے اس نے گزشتہ شارحین کے خیالات کی تردید کی، ان کو ضعیف قرار دیا، اور یہ دعوے کیا کہ صرف اسی نے اسطو کی رائے کا صحیح استخراج کیا ہے، دوسروں نے نہ اس کا صحیح ادراک کیا اور نہ وہ اس کی انتہا کو پہنچ سکے۔ یہاں ہم ابن رشد کے خیالات کو پیش کرتے ہیں جو اس کے مقالہ "فی النفس" کا (جو اس وقت دارالکتب وطنیہ پاریس میں موجود ہے) لخص ہیں :-

وہ قوت جو مقولات کا ادراک کرتی ہے سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے متاثر نہیں ہوتی۔ یہ قوت شے مدرک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے اور اس کا تصور قیاس کے طریقے سے کیا جاسکتا ہے۔ مقولات کے لیے یہ قوت ایسی ہی ہے جیسی کہ محسوسات کے لیے قوت حاسہ۔ لیکن ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے اور وہ یہ کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے ان سے ایک گونا گونا غلط پیدا کر لیتی ہے، لیکن مقولات کی قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے، بالذات اشرف اور صوری اختلاط سے بالکل منزہ۔ ساتھ ساتھ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ یہ قوت (یعنی عقل ہوگی) جب تمام مقولات کا ادراک کرتی ہے اور تمام صورتوں کا اس کو علم ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صورت و اشکال کا اختلاط درست نہیں ہوتا، کیونکہ وہ جس کی صورت کے ساتھ اختلاط پیدا کرے گی تو وہ دوسری صورتوں کے ادراک سے مانع ہوگی، یا اس سے صورت مدرک میں تغیر لازم آئے گا اور جب ان صورتوں میں تغیر پیدا ہو تو تعقل میں اضطراب واقع ہوگا اور عقل ہیونانی کی وہ قوت زائل ہو جائے گی جس کا کام صورت کما ہی کا ادراک ہے اور اس کی اس طبیعت میں انقلاب ہوگا جو اشکال کا بغیر ان کی ماہیت کے تغیر کے ادراک کیا کرتی ہے۔

۱۶۲

اس لیے اس امر کی ضرورت ہے کہ قوت عقلیہ اختلاط کے شائبے سے پاک صاف رہے اور اشکال کے امتزاج سے لوث نہ ہو جب یہ امر متحقق ہو چکا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ طبیعت عقلیہ بسیط یعنی غیر مرکب

ہوتی ہے، اور عقل کوئی ایسا عنصر نہیں جو ترتیب کا محتاج ہو بلکہ وہ بذاتہ ایک ترتیب اور بعینہ ایک نظام ہے۔ عقل ہیولی کے مقابل میں عقل بالقوہ ہے، اور ہیولی یا نو مادہ مقصورہ اسے کمون ہوتا ہے یا بسیط ہوتا ہے، اس صورت میں اس کو مادہ اولی کہتے ہیں۔

یہ ہیں معنی اس عقل متاثر (منفعل) کے جس پر آرسطو نے بحث کی ہے اور اسکندر فردوسی نے جس کی شرح لکھی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے تمیز کی تفسیر پر روشنی ڈالی ہے، جس کا محصل یہ ہے کہ عقل یا ہیولی دوسرے نفسانی قوتوں کے اختلاط سے منزہ ہے وہ ایک مادی استعداد ہے جو دوسری قوتوں سے بالکل الگ ہے۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صورت مطلقاً نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح ایک مادہ منفصلہ بھی کہا جاسکتا ہے جو اس قسم کی استعداد سے منزہ ہوتا ہے، کیونکہ جو استعداد کہ انسان کے ساتھ قائم ہے اس کا اتصال مادہ منفصلہ کے ساتھ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں البتہ مادہ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے جیسا کہ شارحین کا خیال ہے نہ یہ خالص استعداد ہے۔ جیسا کہ صرف اسکندر کا عقیدہ ہے۔

اس امر کی دلیل کے استعداد بذاتہ خالص نہیں ہے یہ ہے کہ عقل ہیولانی صورتوں کے ادراک کے ساتھ اس استعداد کا ادراک بغیر صورتوں کے کرتی ہے جب اس کے لیے اپنی ذات کا ادراک بغیر صورتوں کے ممکن ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لاوجود کا بھی ادراک ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قوت جو اس استعداد کا ادراک کرتی ہے اور وہ صورت جو اس پر عارض ہوتے ہیں وہ جنمی طور پر اس سے خارج ہیں۔ نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عقل ہیولی ایک مرکب شے ہے جس کی تکوین انسان کے ساتھ قائم شدہ استعداد اور اس عقل سے ہوتی ہے جو اس استعداد سے ربط پیدا کر کے متعدد بالقوہ ہو جاتی ہے نہ کہ بالفعل، یہ عقل بذاتہ عقل فعال ہے اور جب تک یہ بالقوہ ہوتی ہے اپنی ذات کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے، البتہ دوسرے

موجودات مادی کا ادراک کرتی ہے، لیکن جب استعداد سے ملحد ہو جائے تو عقل بالفعل ہو جاتی ہے اس وقت اس کو اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے لیکن دوسرے مادی اشیاء سے جو اس سے خارج ہوں ذہول ہوتا ہے یہ کہ نفس کے دو فرایض ہیں، ایک تو مخلوقات کے صورت کی تخلیق دوسرا ان کا حصول پس جب تک عقل صورتِ مخلوقات کی تخلیق کرتی ہے وہ عقل فعال ہے اور جب ان کو اخذ کرنے لگتی ہے تو وہ عقل متاثرہ منفعّل کہلاتی ہے، یہ دونوں وظائف و حقیقت ایک ہیں۔

امور تذکرہ بالا سے واضح ہوتا ہے کہ صرف اسکندری نے ایک ایسی مستقل رائے پیش کی جو دوسرے شارحین کے خلاف ہے، لیکن ارسطو کی رائے ان دونوں کی جامع ہے۔ یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ابن رشد اس دقیق مسئلے میں دوسرے حکماء عرب کا مہنوا ہو گیا ہے، لیکن اس نے ایک اور اہم بحث میں امتیاز حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عقل انسانی یا عقل حیوانی یا عقل متاثرہ کا دنیوی زندگی میں عقل فعال عام سے اختلاف ہو سکتا ہے۔

پھر ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی اور ان کے باہمی علاقے کو وضع کیا اس کے بعد عقل منفعّل، عقل فعال اور عقل حیوانی کے درمیان ربط کو ضروری قرار دیا جیسا کہ ماورے اور صورت کا ارتباط لازمی و ضروری ہے، اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عقل بالملک عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے لیکن اس کا عکس محال ہے کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل بالملک یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا حالانکہ عقل فعال عام ایک ابدی مادہ ہے اور وہ کسی حوادث کا محل نہیں بن سکتی۔ بہر حال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے یعنی اپنی ذات کو عقل عام کی جانب بند کرتی اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابل فنا ہے اور عقل عام ابدی ہے۔ اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعے اس کو عقل عام کا ادراک ہو سکتا ہے عقل عام آگ کی طرح ہے اور عقل انسانی گھاس پات کے مانند جو آگ کی قربت سے مشتعل ہو جاتی ہے۔ یہ اتصال بلا واسطہ



ہوتا ہے۔ کبھی عقل انسانی کا اتصال عقل مستعد یا عقل متبقی سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے عقل عام کے اتصال درجہ انسانی کمال کا انتہائی مرتبہ کے امکان سے بحث کی ہے اور لکھتا ہے کہ یہ اتصال انسان کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، اس کا مبداء تین قوتیں ہیں۔ پہلے خالص عقل حیوانی کی قوت ہے جس کی اساس قوت خیال ہے، دوسری عقل بالملکہ کا کمال ہے جو غور و فکر کی مدد و جہد کو مقتضی ہے، تیسرا الہام ہے، یہ ایک امداد ربانی ہے جو خدا کے فضل پر موقوف ہے جس کو ابن باجہ نے اتصال کے لیے اساسی شرط قرار دی ہے جب کسی فرد میں یہ تینوں کمالات پیدا ہو جائیں اور خدائے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہو تو فرد کی ذات پہنچا ہوتی ہے، بلکہ خود عقل فعال اس خدائے برتر سے جو فرد کمال اور واحد مطلق ہے متصل ہو کر دریاے فنا میں غرق ہو جاتی ہے، اسی طرح دوسرے نفسانی صفات بھی ایسے ہی ناپید ہو جاتے ہیں جیسے آگ میں چنگاری غائب ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعلیٰ کمال کا حصول مطالعہ، غور و فکر، اور عقل متفکر کی تکمیل کے بعد ادنیٰ چیزوں اور شہوتوں سے آزاد ہونے پر ممکن ہے، اور جیسا کہ صوفیہ کا خیال ہے بغیر درس کے محض تامل عظیم اتصال کے لیے کافی نہیں ہے۔ یہ سعادت انسان کو دنیوی زندگی میں اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ وہ مطالعہ، جدوجہد اور مداومت عمل کو پیش نظر رکھے، اور جو شخص زندگی میں اس سعادت سے محروم ہو وہ موت سے ہلاک ہو جائے گا اور اس پر سخت عذاب ہوگا۔ چونکہ ابن رشد نے عقل حیوانی کو ایک مستقل مادہ نہیں قرار دیا بلکہ اس کو بیض استعداوت بنا دیا ہے جو فانی انسان کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے، اس لیے وہ صرف عقل عام کو ابدی قرار دیتا ہے۔ اتصال سے انسان کا وجود فی عقل نہیں ہوتا۔ علو نفس کا عقیدہ تو محض خرافات ہے۔

معلومات عامہ جو عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں موت کے بعد بالکلیہ فنا نہیں ہو جاتے، اگرچہ عقل جو ان کی حامل ہوتی ہیں خود فنا ہو جاتی ہیں۔

عقل موثر اور قتل متاثر کے نظریے میں ابن رشد اس فلسفی کا پیشرو ہے جو اس سے صدیوں بعد گزرا ہے یعنی لائیننز کا ابن رشد عقول بشریہ کی وحدت کا قائل ہے۔ اہل نظر کے لیے ابن رشد کے اس قول اور لائیننز کے مشہور نظریہ ہمہ رجحیت (Monopsychisme) میں اتفاق پیدا کرنا ممکن ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس بارے میں ابن رشد کو ارسطو پر تفوق حاصل ہے کیونکہ ارسطو صرف ان مسائل تک پہنچا ہے لیکن ان کی تصریح نہیں کی۔

جو شخص کتاب اثنا لث فی الروح کا مطالعہ کرتا ہے وہ مسئلہ وحدت النفوس کا ارسطو کے مذہب سے براہ راست استنتاج کر سکتا ہے۔ ارسطو نے اس کی تصریح نہیں کی لیکن ابن رشد نے اس کو واضح طور پر بیان کر دیا۔ عقل غیر متعین کے متعلق جس سے تمام خلق ہدایت پاتی ہے اور جس کے بغیر کسی شے کا اور اک نہیں ہو سکتا مابہر آش کا خیال ارسطو کے قول کے کس قدر مشابہ ہے اس نظریے تک پہنچنے اور اس کو ارسطو کی کتابوں سے اخذ کرنے میں ابن رشد کے ساتھ یونان کے تمام شارحین دجھوں نے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھی ہیں جیسے اسکندر فردوسی، تلمیذوں، دی فلیبون اور جملہ فلاسفۃ اسلام بالکل متفق ہیں۔ چونکہ اس مسئلے کو خاص اہمیت ہے اس لیے یہاں اختصار کے ساتھ اس کی تشریح کرنے میں کوئی مفاد نہ نہیں معلوم ہوتا۔

ظاہر ہے کہ ارسطو اس کی تصریح سے صرف اس لیے رکا رہا کہ یہ نظریہ مشائیں کے فلسفے کی اصل روح کے مخالف تھا، بلکہ اس کے بالکل منافی وہ خود طبیعیات کی آٹھویں جلد میں لکھتا ہے کہ آسمان غورس کا بھی یہی نظریہ تھا۔ ارسطو کے اس نظریے کی توضیح کو عقل اپنے فعل میں محتاج ہے دو طرح سے ممکن ہے پہلا اثر خارجی جس کو مفکر حتم کے توسط سے حاصل کرتا ہے دوسرا رد فعل جو اثر کے حدوث کے مناسبت کے لحاظ سے باطن سے صادر ہوتا ہے پس حتم فکر کے لیے مادہ فکر پیش کرتا ہے اور عقل مضمر فکر کی صورت کو پیش کرتی ہے۔ بہر حال حتم و عقل معقول کے حدوث میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں،

ایک موضوع عطا کرتا ہے دوسری صورت پیش کرتی ہے۔ یہ نظریہ کسی اصولی بات میں موجود نظریوں سے اس حقیقت تک پہنچنے میں مختلف ہیں جس تک انیسویں صدی کے فلاسفہ فرانس میں برگسان کے ظہور سے پہلے پہنچ چکے تھے۔

آرسطو کے شارحین نے نظریہ عقل کی مشائین کے خیال کے مطابق توضیح کی ہے اور مندرجہ ذیل پانچ مباحث پیش کیے ہیں:-

- (۱) عقل فعال اور عقل متاثر کا باہمی امتیاز۔
- (۲) عقل فعال یا موثر کی بقا اور عقل متاثر کا فنا ہو جانا۔
- (۳) عقل فعال جو انسان سے خارج ہے اور جس کی مثال شمس العقول کی سی ہے۔

(۴) وحدت عقل فعال۔

(۵) دوسری دنیوی عقول کے ساتھ عقل فعال کی وحدت۔

جب ہم آرسطو کے نصوص پر غور کرتے ہیں تو پہلی اور دوسری بحث میں تو اس کے کلام کو واضح پاتے ہیں، لیکن تیسری بحث میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کچھ تردد و ساسہ ہے۔ چوتھی اور پانچویں بحثوں کی تشریح میں ابن رشد اور دیگر شارحین نے خاص حصہ لیا ہے۔ ایک عرصے کے بعد لائپنیز اور مائبرانش نے ان ہی نظریوں کو پیش کیا۔ یہ دونوں ڈکٹاٹ کے (جو فلسفہ جدید کا بانی ہے) متبعین اور فلسفے میں اس کے راست جانشین ہیں۔ ابن رشد دیگر شارحین سے حتیٰ کہ یونانیوں سے بھی گئے سبقت لے گیا۔ ان شارحین نے آرسطو کی اصل کتابوں کا مطالعہ کیا اور ابن رشد نے صرف ترجموں پر ہی اعتماد کیا، مہم وہ اپنی قوی عقل کے ذریعے نقل اور تحریف کی تاریکیوں میں سے گزرتے ہوئے ان حقائق تک جا پہنچا جہاں تک کہ آرسطو کی اصل کتابوں کے پڑھنے والے بھی نہ پہنچ سکے تھے۔

اس طرح ابن رشد کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے کیونکہ وہ یونان کے تمام شارحین (جیسے اسکندر فردوسی وغیرہ) پر تحقیقی معنی میں تفوق رکھتا ہے اسکندر فردوسی نے آرسطو کی جانب یہ قول منسوب کیا ہے کہ عقل حصول معلومات کے لیے

ایک استدوای حالت کا نام ہے، لیکن ابن رشد کی تشریح صحیح ہے اور وہ یہ کہ عقل ایک موجودہ شے ہے جس میں حصول معلومات کی استعداد پائی جاتی ہے۔ ابن رشد اپنی تائید میں دلیل پیش کرتا ہے اور اپنی کتابوں میں اسکندر سے سخت مجادل کرتا ہے، اور ارسطو کے خیالات کے سمجھنے میں اس کے اور اک کا قصور ثابت کرتا ہے اور اس کو ایک زبردست متفکر کی جرات کے ساتھ خاطی ٹھہراتا ہے۔ درحقیقت ابن رشد کے خیالات صحت پر مبنی ہیں، چنانچہ دیگر فلاسفہ بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

## نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے

نفس کے متعلق ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ جسم کے ساتھ اسی طرح متصل ہے جس طرح کہ صورت اور مادے میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس متعددہ کے خلود کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف کرتا ہے، کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے خیال کی رو سے اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کر رہا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے تمام خیالات مجمل حیثیت سے ارسطو کے خیالات کے مطابق ہیں، البتہ یہ جاکینوس کے خلاف ضرور ہیں۔ صرف ایک نظریے میں ابن رشد، ارسطو سے اختلاف کرتا ہے اور وہ "نوس" ذہن کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے میں جو اختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں، بلکہ وہ محض نوافلاطونیت سے ماخوذ و مستفاد ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی مذہب کے بالکلے متناقض ہے۔

عقل کے متعلق ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ عقل متاثر یعنی عقل انفراد قابل زوال ہے، اور عقل ازلی جو ہے وہ عقل انسان ہے بحیثیت جس عقل فعال کا کام یہ ہے کہ صورت نفسیہ کو عقل منفصل کے سامنے پسندیدہ طریقے سے پیش کرے جنہیں وہ قبول کرتی اور ان کا ادراک کرتی ہے۔

قرون وسطی کے اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ ابن رشد وحدت النفوس کا قائل ہے جس کی وجہ سے انھوں نے اس پر طعن و تشنیع کی ہے اور اس کی تردید بھی کی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کی اس رائے سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس عام متوائنا عالم اور غیر عالم سرور و نجدہ ہوتا رہتا ہے اور اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ وحدت النفوس کے متعلق ابن رشد کا عقیدہ نظام کائنات میں ایک اعلیٰ غایت رکھتا ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ کائنات کے اجزاء موجود، ذی روح اور تشابہ ہیں جن کے متعلق کوئی شبہ نہیں ہو سکتا اور فکر انسانی مجموعی حیثیت سے اعلیٰ قوتوں کا نتیجہ اور تمام کائنات کی منظر عام ہے۔

وحدت النفوس سے ابن رشد کی مراد یہ ہے کہ انسانیت کو بقائے دوم حاصل ہے اور عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدینیت کا استمرار ہے۔ یہاں ہم اہل نظر کی توجہ کو اس مماثلت کی جانب مبذول کرتے ہیں جو ابن رشد کے اس قول اور آدجسٹ کا مٹ کے نظریہ خلود انسانیت میں پائی جاتی ہے، یہی وہ نظریہ ہے جس پر کا مٹ کے ”دین انسانیت“ کی بنیاد قائم کی گئی ہے جس کی بنا پر بعض مالک مغرب میں اس کی پرستش کے لیے معابد بنائے گئے ہیں۔

ابن رشد وحدت النفوس کے نظریے پر ہمیشہ زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور افراد انسانی سے بالکل علیحدہ عقل جو پر پائی جاتی ہے گویا کہ وہ کائنات کا ایک جزو ہے۔ انسانیت سے (جو اس عقل کا ایک فعل ہے) ایک ایسی ہستی مراد ہے جو ازلی و لازم الوجود ہے۔ اسی بنا پر وہ فلسفے کو ضروری قرار دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعے فلسفی عقل مطلق سے واقف ہو سکے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اور فلسفی نظام کائنات کے لازمی اجزاء ہیں۔

## مذہب اتصال

مذہب اتصال مشرق میں علوم النفس کی بنیاد ہے۔ یہ وہ مذہب ہے

جس میں فلاسفہ آندس مثلاً ابن باجہ اور ابن طفیل کو خاص انہماک تھا جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے بلکہ یہ مذہب تصوف ہے۔ اس کی رو سے صوفیہ کے سات منزل یا درجے ہیں۔ بعض فلاسفہ یورپ جیسے آرنسٹ رینان نے اس کو مذہب سخن و افستہ یا اس مذہب سے تعبیر کیا ہے جس کے پیر "وانا افست" و "افست انا" و "انا هو" کہتے ہیں۔

اذا بتدی حبیبی

با ی عین ارا

بعینہ امر بعینی

فما یرا سوا

فلسفے کی یہ خوش نصیبی سمجھنی چاہئے کہ ابن رشد اس مذہب سے محترم رہا۔ وہ دوسرے فلاسفہ کی نسبت تصوف سے بہت کم آشنا تھا۔ اس نے زیادہ تر عقل کی اتباع کی اور ہمیشہ حقایق کو پیش نظر رکھا۔ اس کا قول تھا کہ اتصال صرف علم کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور عقل انسانی کی رسائی کے اعلیٰ مدارج فکر و علم کے انتہائی مراتب ہیں۔ واجب الوجود سے انسان کا اتصال اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان حقیقت کو بے نقاب کرنے میں کامیاب ہو جائے اور اس کو بغیر حجاب کے بلا واسطہ دیکھنے لگے۔

صوفیاء کے متعلق ابن رشد کی رائے سخت ہے۔ وہ ان کے زہد و تقویٰ پر طعن کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کے نفس کی اعلیٰ قوتیں اس کے حواس پر غالب رہیں جو شخص اس مرتبے پر فائز ہو جائے۔ وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کا غیبی مدعا خواہ کچھ ہی ہو، یہ مرتبہ انسانی سعادت کی انتہائی منزل ہے۔ اس کا راستہ دشوار گزار ہے اور اس کی انتہا تک پہنچنا مشکل یہ صرف ان چند خاص افراد

۱۶۸

لے۔ جب میرا دوست نمودار ہو تو میں اس کو کس آنکھ سے دیکھوں، اس کی آنکھ سے یا میری آنکھ سے کیونکہ اس کے سوا اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

کا حصہ ہے جو زمانہ پیری میں ایک عرصے تک علوم عقلیہ میں غور و خوض کرنے کے بعد فنا پذیر و نبوی مال و متاع سے کنارہ کشی کر کے محدود ضروریات زندگی پر اکتفا کرتے ہیں۔

اکثر حکماء موت کے قریب اس مرتبے پر فائز ہوئے ہیں اور اس کا واقعہ چکھا ہے، کیونکہ اس کمال انسانی میں کمال بدنی کے برعکس ترقی ہوتی ہے۔ جوں جوں بدن میں ضعف پیدا ہوتا جاتا ہے نفس اس مرتبے سے قریب تر ہونا جاتا ہے۔

ابن رشد کا بیان ہے کہ فارابی نے اس درجے کے حاصل کرنے کے لیے ساری عمر کوشش کی اور زندگی کے آخری لمحے تک اس کا انتظار کرتا رہا۔ لیکن جب اس سے محروم رہا تو کہہ اٹھا کہ یہ سارا وہم باطل ہے تاہم فارابی کا اس سے محروم ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کا سرے سے وجود ہی نہیں، البتہ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ ان لوگوں میں نہ تھا جن پر اس نعمت عظمیٰ سے متمتع ہونے کے لیے خدا کی عنایت شامل حال رہی ہے۔

ابن رشد کے اس قول پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاصرین کے خیالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا، کیونکہ جو کچھ اس نے بیان کیا ہے وہ بھی ایک قسم کا تصوف عقلی ہے جس کو ابن رشد نے عزالی کے روحانی تصوف کی جگہ پیش کیا ہے لیکن بہر حال وہ تصوف ہے ضرور!

## ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی

ابن رشد کا فلسفہ ایک طبعی نظام ہے جس کے اجزا نہایت مربوط و وابستہ ہیں۔ خلود کے متعلق اس کی رائے سے تجویزی اس کی توضیح ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صرف عقل فعال ابدی ہے اور یہ انسان کی عقل عام ہے، اس لحاظ سے صرف انسانیت کے لیے خلود ہے (زمانہ مابعد میں اوجہ کومت نے

بھی اسی نظریے کو پیش کیا ہے) نیز غنایت الہیہ نے موجودات فانیہ کو ان کی  
تنتنی و غم خواری کے لیے قوت تناسل عطا کی ہے، کیونکہ تناسل کی وجہ سے  
توریت کے ذریعے ایک طرح کا خلود حاصل ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رشد نے حیات اخروی میں جو اس  
حافظہ اور جذبات کی نفی کی ہے۔ بدن کے انحلال کے بعد اس کے تمام آثار  
معدوم ہو جاتے ہیں البتہ صرف عقل باقی رہ جاتی ہے جو ایک اعلیٰ عطیہ ہے  
جیسے کہ جو اس جذبات ادنیٰ درجے کے صفات ہیں۔

۱۶۹ لیکن ابن رشد نے اپنی کتابوں میں اس مسئلے کی کامل توضیح نہیں کی  
ہے کیونکہ اس سے بحث اور خلو و کا صریح انکار لازم آتا ہے البتہ یہ  
کہہ سکتے ہیں کہ ابن رشد کے مذہب کی روح ہم ضرور اس نتیجے کی طرف  
لے جاتی ہے۔ اس نے بے شک یہ کہا ہے کہ انسان کا عذاب و ثواب  
صرف اسی دنیا کی حد تک محدود ہے۔ یہ قول وہ تیز ہتھیار ہے جس سے غزالیؒ  
نے فلاسفہ پر وار کیا ہے۔ ہم اس سے ابن رشد پر کوئی الزام نہیں لگاتے بلکہ  
اس کے مشکور ہیں، کیونکہ اس سے ان تمام بیہودہ خیالات کی تردید ہوتی ہے  
جو عوام الناس نے حیات اخروی کے متعلق قائم کر لیے ہیں، جیسا کہ ان کا  
یہ قول کہ دنیوی فضیلت سعادت اخروی کا ذریعہ ہے۔ ابن رشد کا ایک  
نہایت بہتر کارنامہ یہ ہے کہ اس نے افلاطون کے ان خیالات پر رد و قدح کی  
ہے جو اس نے حیات اخروی کے متعلق ”ہیرالامنی“ کے نام سے جمع کیے ہیں  
اور جو محض لغویات پر مشتمل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس قسم کے خرافات سے  
قوموں کی عقل زایل ہو جاتی ہے اور اس سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا  
ابن رشد نے نہایت ”میں لکھا ہے کہ متقدمین حکماء عرب بحث کو خرافات  
سمجھتے تھے۔ سب سے پہلے انبیاء بنی اسرائیل نے مولیٰ کے بعد اس  
عقیدہ کو پیش کیا اس کے بعد اس کا ذکر انجیل اور صابین کی کتابوں  
میں ہوا۔ ابن خرم کے مطابق صابین کا دین سب سے قدیم ہے اور جس  
امر نے کہ واضعان مذاہب کو عقیدہ بعثت پر مجبور کیا ان کا یہ اعتقاد تھا کہ



اس کو انسانی اصلاح میں ایک خاص دخل ہے، نیز اس کے ذریعے ذاتی منفعت کی خواہش کی وجہ سے نیکی پر آمادگی پیدا ہوتی ہے۔

ابن رشد، امام غزالی کے اس قول پر اعتراض کرتا ہے کہ ”روح عاضی ہے یعنی وہ اس ہلاک شدہ جسم میں عود کرے گی“ امام کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ روح ابدی ہے اور وہ ایک ایسے بدن سے متعلق ہوگی جو پہلے بدن کے مشابہ ہوگا۔ کیوں کہ جو جسم کہ ہلاک ہو گیا بار دیگر موجود نہیں ہو سکتا۔ یہ دونوں جسم یعنی ہلاک شدہ اور جدید اگرچہ متعدد ہیں لیکن جنس اور نوع کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں۔ یہ قول ارسطو کے اس قول سے مختلف نہیں ہے جو اس نے اپنی کتاب ”کون و فساد“ میں پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک ایسا وجود جو فانی ہے ہلاکت کے بعد بالکل اسی حیثیت سے عود نہیں کرتا البتہ اس جنس کے ایک نوع کی حیثیت سے عود کر سکتا ہے۔

## مذہب اخلاق

اخلاق میں ابن رشد کا کوئی خاص مستقل مذہب نہیں ہے۔ اس نے ارسطو کی اخلاقیات کو نظر انداز کر دیا کیونکہ وہ عربوں کی حالت پر منطبق نہیں ہوتی تھی۔ البتہ اس کے عقلی مباحث نے اس کو اخلاق کے بنیادی مسئلہ خیر و شر میں متکلمین کے مناقشے کی طرف متوجہ کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ علمائے کلام کا یہ خیال ہے کہ خیر وہ ہے جو خدا کے تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہو اور خدا کے تعالیٰ کسی قاعہ بالذات سبب کی بنا پر جو اس کے ارادے سے ماقبل ہو خیر کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ مجرد اپنے ارادے کے ذریعے، نیز یہ کہ خدا کے تعالیٰ تنافضات کو جمع کرنے پر قادر ہے اور وہ بغیر کسی قید اور شرط کے کامل آزادی کے ساتھ کائنات پر متصرف ہے۔

اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں، کیونکہ اس سے نظام کائنات کا انقلاب لازم آتا ہے اور یہ عدل الہی کے بھی منافی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نظریہ حریت سے بحث کرتا ہے کہ انسان آزاد مطلق و کامل مختار نہیں ہے یعنی وہ

خیر ہے نہ سیر۔ انسان کے نفس میں حریت کی تکمیل ہوتی ہے لیکن وہ خارجی حالات کی وجہ سے محدود رہتی ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے اعمال کی علت موثرہ خود ہم میں موجود ہے، البتہ علت عرضیہ ہم سے خارج ہے، کیونکہ جو قوت ہم کو اپنی طرف کھینچتی ہے وہ ایک علیحدہ مستقل وجود رکھتی ہے جس کا مبداء قوانین طبیعیہ، یعنی عنایت الہیہ ہے، اسی وجہ سے قرآن میں بعض ایسی آیتیں پائی جاتی ہیں جن سے انسان کی حریت کا پتا چلتا ہے اور بعض ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے جبر ثابت ہوتا ہے اور کچھ آیتوں سے اعمال کا تحکم، رکب، نکلتا ہے جو ان دونوں کی درمیان حالت ہے۔ ابن رشد نے اس جبر و قدر کے درمیان مذہب کو اپنی کتاب ”مناہج الملک“ میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ اولیٰ میں تناقض اشکال کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح نفس مختلف حالات میں اپنے غایت کے تحقق کی قوت رکھتا ہے، اس لحاظ سے وہ آزاد ہے لیکن اس کی آزادی خواہشات نفسانی کے تابع نہیں، نہ بالعرض حادث ہوتی ہے، کیونکہ کائنات میں جتنی فاعلی قوتیں ہیں اس کے نظام کے قائم رکھنے پر مجبور ہیں ان کی یہ عادت نہیں کہ کسی وقت بھی کاروبار عالم میں لاپرواہی برتیں۔ عالم موثرات میں اتفاقی امور کی کوئی گنجائش نہیں۔

## سیاسی اور اجتماعی فلسفہ

ابن رشد نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا کہ افلاکون کی جمہوریت ایک خیالی کتاب ہے جس کو ایک وسیع انصوفی فلسفی نے شعر کے قالب میں پیش کیا ہے۔ یہ کہ اس کو اس حقیقت کا علم بھی تھا لیکن اس کے باوجود اس نے اصول جمہوریت کو اجتماعی نظامات پر تنطبق کرنا چاہا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا سیاسی فلسفہ اسی اعلیٰ کتاب سے ماخوذ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ عنان سلطنت لوڑھوں کے ہاتھ میں ہونی چاہئے اور تمدن قوم کی تعلیم قوت فصاحت، شعر و عبارت کے ذریعے دی جانی چاہئے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ شعر فی حد ذاتہ مضر ہے بالخصوص لاشاعرہ،

نیز کہ حکومت کا کم کو کسی حیثیت سے قاضی کی ضرورت نہیں۔ اور رعیت کی حفاظت کے لئے فوج کا ہونا ضروری ہے۔

چونکہ جمہوریت میں ظلم و انصاف پر بحث کرنے کی کافی گنجائش ہے اسی لیے ابن رشد نے اس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے چنانچہ ظلم کے متعلق وہ کہتا ہے کہ ظالم وہ ہے جو رعایا پر حکومت کرنے میں اپنی مصلحت کو پیش نظر رکھے نہ کہ ان کی ضرورتوں کو، ساتھ ہی اس نے مختلف اقسام کے سخت مظالم کی بھی تشریح کی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عربوں کی قدیم حکومت اسلام کے ابتدائی دور میں اخلاطونی نظام جمہوریت پر مبنی تھی لیکن امیر معاویہ نے اس نظام کو تہہ بالا کر دیا۔ قدیم اصول کو ترک کر کے اس نظام کے حق و خوبی کو زایل کر دیا اور اس کے بعد ایک استبدادی سلطنت کی بنیاد رکھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت اسلام کے اراکین پر گندہ ہو گئے اور تمام شہروں میں فوجیت رونما ہو گئی جن میں اندلس کے شہر بھی داخل ہیں بعد ازاں ابن رشد نے عورت کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت مرد سے بہ لحاظ وجہ کم تر واقع ہوئی ہے نہ کہ بلحاظ طبیعت، یعنی وہ نوعیت کے اعتبار سے کم نہیں بلکہ کیفیت کے اعتبار سے کم ہے۔ یہ مردانہ افعال کے انجام دہی کی قوت رکھتی ہے جیسے جنگ میں حصہ لینا اور فلسفے کا لکھنا وغیرہ، تاہم وہ مردوں سے درجے میں کم ہے گو بعض فنون میں اس پر سبقت لے گئی ہے جیسے موسیقی۔ نغموں کے وضع میں مردوں کو ناس دخل ہے، لیکن اس کی توقع کے لئے عورت زیادہ موزوں ہے۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ جمہوریت میں اگر عورتیں حکومت کریں تو کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ ان میں جنگ کی صلاحیت ہے۔ مثال کے طور پر اس نے افریقہ کی عورتوں کو پیش کیا ہے اور کہتا ہے کہ ”گلے کی حفاظت کتیاں، نکتوں کی طرح کرتی ہیں“

اس کے بعد ابن رشد نے ایک ایسی بات کہی ہے کہ گویا اس کے نفس نے اس کے مرنے کے تقریباً نو سو برس بعد قاسم امین کے کان میں چوٹی۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری اجتماعی حالت ہمیں اس قابل نہیں رکھتی کہ ہم ان تمام فوائد کا استعمال کر سکیں جو ہمیں عورت کی ذات سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ بظاہر وہ حل اور پرورش اطفال کے لئے کارآمد معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلامی کی حالت میں ہم نے اپنی عورتوں

کو بالا پوسا ہے، اس سے ان کے تمام اعلیٰ نظری توتیں مضحل ہو گئی ہیں اور اس کے عقلی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا ہے، اس لیے اس وقت ہم کو کوئی ایسی عورت نہیں ملتی جو اعلیٰ فضائل اور اخلاق رکھنے والی ہو۔ ان کی زندگی گھاس پات کی طرح ختم ہو جاتی ہے، اس طرح وہ اپنے شوہروں پر بارِ ثنات ہوتی ہیں۔ یہ امر تمدن کی سخت تخریب اور انحطاط کا موجب ہوا، کیونکہ عورتوں کی تعداد مردوں کی تعداد کے مضاعف ہے گویا وہ دنیا کی مجموعی آبادی کا دو ثلث حصہ ہیں لیکن وہ باقی ثلث کے جسم پر مثل طفیلی حیوان کے زندگی بسر کرتی ہیں صرف اس وجہ سے کہ وہ اپنی ضروری قوتوں کی تکمیل سے عاجز ہیں۔

علمائے الہیات اور ابن رشد کے انصار میں تیرھویں صدی عیسوی سے لے کر سولہویں صدی عیسوی تک جنگ و جدال ہوتا رہا یہاں تک کہ بابا کیون دہم، ایک بابوی مشور کے ذریعے، ان کی تکفیر پر مجبور ہوا، کیونکہ وہ ابن رشد کے خیالات پر اصرار کر رہے تھے، حالانکہ خود ابن رشد جس کے متبعین کو بابویوں نے کافر قرار دیا تھا، مومن تھا۔ اس نے لوگوں کو پچھن میں مذہب کی پیروی اور بڑھاپے میں اس کے احترام کی نصیحت کی، اور اس کے مطمح نظر وہی اصول تھا جو فارابی کا تھا، یعنی مذہب اور فلسفے کی باہمی تطبیق۔ اس موضوع پر اس نے دو کتابیں ”فصل المقال“ اور ”مناہج الادلہ“ لکھی ہیں، اور عربی فلسفے میں وہ اس کی انتہائی منزل تک جا پہنچا، اور ارسطو کے کتابوں کی تو اس نے ایسی عمدہ شرح لکھی کہ اس سے بہت ممکن نہیں، ابن رشد فلاسفۃ عرب کا آخری فلسفی تھا اس کی تعلیمات نے یہود اور نصاریٰ پر نمایاں اثر چھوڑا ہے اور یہ اثرات اس سے زیادہ ہیں جو اس نے اپنی قوم پر چھوڑے۔

## واجب الوجود

ابن رشد کی تعلیمات پر غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ وہ اپنے پیش روؤں، بالخصوص ابن سینا سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم الحدوث ازلی شے قرار دیتا ہے یعنی عالم ایک ہیئت متحدہ ہے جو ضروری اور واجب الوجود ہے۔ اس رائے میں اور زیادہ اہمیت پیدا ہوتی ہے جب وہ اس کے ساتھ ایک ایسے وجود کو فرض کرتا ہے جو اس

عالم سے علیحدہ ہے اور اس میں حرکت و تنظیم پیدا کرتا ہے، وہ اس عالم کا خالق، روح اور محرک اول ہے۔ یہ خالق اس کا مبداء اول اور صورت اولیٰ ہے، وہی تمام اشیاء کی غایت ہے اور وہی ان کی انتہا، وہ ان کا منظم بھی ہے اور نظام بھی اور تناسقات میں تطبیقی پیدا کرنے والا بھی بلکہ وہ وجود کے اعلیٰ معنوں میں کمال ہے۔ یہ یہی بات ہے کہ اس خیال کی رو سے "عنایت الہیہ" کی عام معنی کے لحاظ سے تردید ہوتی ہے۔ عقل اور کائنات کے متعلق اس کے مذہب کی انتہا اس عقیدہ پر ہوتی ہے کہ فلسفی کا وجود دنیا کے لئے نہایت ضروری ہے، کیونکہ فلسفی کی عقل وہ سانچہ ہے جس میں کائنات کی چیزیں ڈھالی جاتی اور فکر کا جامد پن لیتی ہیں۔ ابن رشد تین امور میں عقائد دین کے خلاف جاتا ہے :

پہلے، عالم مادی کا ازلی ہونا، اور ان ارواح کا ازلی ہونا جو اس کو حرکت دیتی ہیں۔

دوسرے، نتائج کے حدوث کے لئے ایک سبب کی ضرورت، اس اصول کے تحت عنایت الہیہ، معجزات نبوی، اور اولیاء کی کرامتوں کی کوئی توجہ نہیں، کیونکہ ان کے ظہور سے اسباب و نتائج کے نظریے کی تردید ہوتی ہے۔

تیسرے، افراد کی ایسی ہلاکت کہ اس کے بعد ان کے انفرادی خلود کی کوئی صورت نہیں رہتی۔

ابن رشد ایک منکر تھا اور ثابت قدم تھا، لیکن اس میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ اس نے محض فلسفہ نظری کی بحث پر اکتفا کیا۔ وہ ابن طفیل اور ابن باجہ کے انفرادی فکر اور وحدت کے قول سے اختلاف کرتا ہے اور مذہب اجتماعی کی تائید کرتا ہے اور عالم کی ترقی اور حیات سے متعلق ہونے کے لئے انسانی تعاون پر زور دیتا ہے۔ اسی خیال نے اس کو عورتوں کی آزادی کی حمایت پر مجبور کیا، کیونکہ عورتیں جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے، اجتماعی افعال میں مرد کی لازمی شریک ہیں۔

## مبادی ابن رشد

غزالی کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان پر ایک مختصر تنقید:-

ابن رشد نے اپنی تصانیف ”تہافت التہافت“ و ”کشف منہاج الادلہ“ کے اکثر مقامات میں غزالی پر نکتہ چینی کی ہے کہ انھوں نے عوام کے لئے مسائل حکمت کی تصریح کر دی۔ قرآن پاک کی آیتوں کی تاویل کی وجہ سے جو خرابیاں پیدا ہوئی ہیں ان کا انہار کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے ”سب سے پہلے جن لوگوں نے اس دوائے اعظم (یعنی اتباع شریعت ظاہری) میں رد و بدل کیا وہ خوارج اور معتزلہ ہیں“ اور ان کے بعد اشاعرہ اور صوفیاء بعد ازاں ابو حامد نے نوکس علی کو عام ہی کر دیا۔ یہ اس وجہ سے کہ انھوں نے حکمت کے تمام مسائل کا جہور کے سامنے انہار کیا، اور حکما کے خیالات کو بھی جس حد تک وہ سمجھ سکتے تھے اپنی کتاب ”مقاصد“ میں واضح کر دیا۔ ان کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے یہ کتاب فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے اس کے بعد انھوں نے اپنی مشہور کتاب ”تہافت الفلاسفہ“ لکھی، اور چند مسائل میں ان کی تکفیر کی اور بعض مشکوک دلائل اور محیر العقول شبہات پیش کیے جن کی وجہ سے اکثر لوگ حکمت اور شریعت دونوں سے بدین ہو گئے۔

اپنی کتاب ”جوہر القرآن“ میں وہ لکھتے ہیں کہ کتاب تہافت ”میں جن امور پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ محض جدلی ہیں۔ اس حقائق کا انہار انھوں نے اپنی کتاب ”المفنون علی غیرہ“ میں کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے اپنی مشہور کتاب ”مشکوٰۃ الاولاد“ لکھی جس میں عارفین کے مراتب بیان کیے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ ”ان لوگوں کے سوا کسی اور پر حقیقت کا انکشاف نہیں ہوا جن کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا نے تعالیٰ سارا ولی کا راستہ محرک نہیں ہے، بلکہ خدا نے تعالیٰ سے اس محرک کا صدور ہوا ہے۔ علوم الہیہ میں مذاہب حکما کے متعلق اپنے اعتقاد کی غزالی نے اسی طرح تصریح کی ہے۔

ایک دوسرے مقام پر غزالی لکھتے ہیں کہ ”حکما کے علوم الہیہ محض قیاس پر مبنی ہیں، بخلاف دوسرے علوم کے“ انھوں نے اپنی کتاب ”المتقدمین الضلال“ میں حکما پر بہت کچھ حملے کئے ہیں، اور لکھا ہے کہ ”حقیقی علم صرف خلوت اور فکر کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ انبیاء کے علمی مرتبے کے مماثل ہے“ اسی طرح کا قول ان کی کتاب ”کیسائے سعادت“ میں پایا جاتا ہے۔ اس تشویش اور خلط طح کی وجہ سے دو فریقے پیدا ہو گئے: ایک وہ جس کا نصب العین حکما اور حکمت کی مذمت تھا، دوسرا وہ جس نے شریعت کی تاویل کی اور اس کو ظلفے سے مطابق کرنے کی کوشش کی۔

یہ ایک صریح غلطی ہے۔ چاہئے تو یہ کہ شریعت کے ظاہری معنی کو بیان کر دیں اور جوہر حکمت اور شریعت کی مطابقت کو واضح نہ کریں، کیونکہ اس تصریح سے ان پر حکمت کے نتائج کا تو انکشاف ہو جائے گا، لیکن انھیں اس کی تردید کے لئے کوئی برہان قاطع دستیاب نہ ہو گا۔ اسی طرح امام غزالی نے اپنی کتاب "التفرقة بین الاسلام والزندقة" میں تاول کے اقسام کی تصریح کی ہے اور قطعی پر کہا ہے کہ مودل اگر اجماع کے خلاف بھی تاول کرے تو کافر نہیں ہوتا۔ اس کا فیصل حکمت اور شریعت کے لئے بالذات مضر ہے، گو بالعموم ان کے لئے مفید کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اصول حکمت، نا اہلوں پر واضح کرنے سے بالذات یا تو حکمت کا ابطال ہوتا ہے، یا شریعت کا، اور بالعرض دونوں کا بطلان لازم آتا ہے۔ بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ جمہور کو حکمت سے نا آشنا ہی رکھا جائے۔

## غزالی کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تغلیط

امام غزالی نے مہوش نفس کے مسئلے میں حکماء کی جانب جو کچھ منسوب کیا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے ہیولی کی بحث کے ضمن میں ابن رشد لکھتا ہے کہ ابو حامد نے اس قسم کے امور کو ایسے انداز میں پیش کیا ہے جو ان کے شبان شان نہ تھا۔ کیونکہ اس سے دو باتیں لازم آتی ہیں یا تو انھوں نے اصل حقائق کو سمجھ لیا، اور عمداً اس کے برعکس پیش کیا، جو اشماع کا فعل ہے، یا اصل حقیقت ہی کو نہیں سمجھا اور ایسے امور کو بیان کیا جن سے وہ خود کما حقہ واقف نہ تھے اور یہ جہال کا فعل ہے۔ ہمارے خیال میں غزالی جیسا جلیل القدر انسان ان دونوں عیوب سے منزہ ہے، البتہ ہر کامل فرد سے کچھ نہ کچھ لغزش ہوتی ہے چنانچہ غزالی کی مسامحت یہ ہے کہ انھوں نے اس قسم کی کتاب لکھی۔ شاید انھوں نے اپنے زمانے اور حالات کا لحاظ کرتے ہوئے اس جانب توجہ کی ہوگی۔

## منہج المناہج الاولہ

ابن رشد نے اپنی کتاب الکشف عن منہج الاولیاء فی عقائد الملتہ و تعریف ما وقع

فیجاء بحسب التاویل من الشبه المزلیفۃ والعقائد المفسدۃ کو چون برس کی عمر میں ترتیب دیا۔

اس کتاب کی تدوین کا خیال اس کو تہافت النہاۃ کی تصنیف کے بعد ذہن میں آیا اور شاید غزالی کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعے نے اس کو اس طرف مائل کیا۔ اس کتاب سے ابن رشد کا مقصد جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، شریعت اور فلسفے میں تطبیقی پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ فلسفے کو ایک ایسے طبقے کے لئے محدود کرنا ہے جو فطری استعداد اور دائمی مطالعے کے اعتبار سے عوام سے ممتاز ہے اور یہ خاص افراد کا طبقہ ہوتا ہے۔

ابن رشد کی کتاب ”فصل النقال فیما بین الحکمتہ والشریعتہ من الاتصال“ سے وہ ۱۷۵  
معنی تفصو و نہیں ہیں جو اس کے عنوان سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ اس کا اصل مقصد ظاہری شریعت اور حکمت الہیہ کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے۔ ابن رشد کسی وقت بھی اس قوت میزہ و ادراک سے متعزاً نہیں رہا جس سے دین اور فلسفے میں تطبیق دی جا سکتی ہے۔ اس قسم کا مقصد اس کی کتاب مناج الادلہ سے کمال طور پر ظاہر ہوتا ہے نیز اس کی کتاب تہافت سے بھی اسی قسم کے میلان کا پتہ چلتا ہے۔ یہاں ہم تہافت کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس سے اس کے ان ابتدائی افکار پر روشنی پڑتی ہے جو اس کی کتاب منہاج کا سنگ بنیاد قرار پائے (ص ۸۰) تہافت خداے تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور غیر کا جو علم ہو تلپے اس کے تعلق مناظر میں بطریق جدل بحث کرنا جائز نہیں چاہے جاسکے اس کو محض تحریریں لایا جائے۔ کیونکہ اس قسم کے دقیق مسائل عوام الناس کی حد ادراک سے ورے ہیں۔ اگر ان کے ساتھ ان مسائل پر غور کیا جائے تو ان کے نزاک الوہبیت کا مفہوم ہی باطل ہو جائے گا۔ اس لیے انھیں اس مسئلے پر غور و خوض کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، ان کی سعادت کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ ان مسائل پر اسی حد تک غور کریں جہاں تک کہ ان کی قوت اور ادراک مدد دے۔ اس لیے شریعت نے جس کا اولین مقصد جمہور کی تعلیم ہے باری تعالیٰ میں بھی ان صفات کے ثابت کرنے میں کوتاہی نہیں کی جو انسان میں موجود ہیں، جیسا کہ خدا نے تعالیٰ فرماتا ہے: لَو تَعْلَمُونَ مَا لَا يَشْعُرُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا يَغْنَى عَنْكَ شَيْئاً لَرَأَيْتُمْ اَيُّكُمْ اَشَدُّ شَرًّا لِّبَنِي اٰدَمَ



نہ دیکھتا ہے اور نہ تمہیں کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے۔ نہ صرف اس قدر بلکہ بعض مقامات پر  
 خدائے تعالیٰ کی صفات کی تقسیم کے لیے انسانی اعضاء کو بطور تمثیل پیش کیا گیا ہے  
 مثلاً خدا سے تعالیٰ کا وہ قول جہاں پر ارشاد ہوا ہے کہ ”خلقت بیدئی“ پس  
 یہ مسئلہ علمائے راسخین ہی کی غور و فکر کے لئے مخصوص ہے جنہیں خدائے تعالیٰ  
 نے حقائق سے بہرہ ور کیا ہے اس لئے سوائے اس کتاب کے جو برہانی طریقہ پر وضع  
 کی گئی ہے اس پر بحث نہیں کی جاسکتی، اور اس کا مطالعہ ایک ترتیب سے  
 کیا جانا چاہئے، تاہم برہانی طریقے سے بھی اکثر اشخاص کے لئے ان مسائل کا سمجھنا  
 محال ہے، یہ صرف انہی لوگوں کی سمجھ میں آسکتا ہے جن کی استعداد اعلیٰ ہو،  
 اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت محدود ہوتی ہے۔ بہر حال جمہور سے ان مسائل پر  
 گفتگو کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص ان تمام حیوانات کو ایسی چیزوں کے ذریعے  
 زہر دے دے جن کے لئے واقعی وہ سم قاتل ہیں۔ کیوں کہ زہر کی حیثیت محض  
 اضافی ہوتی ہے ایک حیوان کے لیے وہ زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے اعتبار سے  
 غذا ہی حالت آرا کی ہے۔ کوئی خاص خیال کسی ایک انسان کے لیے زہر ہوتا ہے  
 تو دوسرے کے لئے تریاق، جس نے تمام آراء کو ہر انسان کے لیے مفید سمجھا،  
 گویا اس نے تمام چیزوں کو ہر ایک انسان کی غذا قرار دی۔ پس اگر کوئی جاہل حد سے  
 متجاوز ہو جائے اور کسی شخص کو ایسی شے جو اس کے حق میں زہر ہو غذا سمجھ کر  
 کھلا دے دیکھا یہاں مراد حجت الاسلام سے تو نہیں؟ تو اس وقت طیب کو چاہئے  
 کہ اس کے مرض کے ازالہ کی کوشش کرے۔ اسی اصول کے تحت ہم نے اس قسم  
 کی کتابوں میں ان مسائل پر بحث کی ہے، لیکن اس کے معنی نہیں ہم اس کو جائز  
 قرار دیتے ہیں۔ ہمارے خیال میں تو یہ بہت بڑا گنہ ہے، بلکہ فساد فی الارض ہے  
 اور شریعت نے مفہدین کی جو سزا مقرر کی ہے محتاج توضیح نہیں۔  
 نہاد کا یہ جملہ اس حلقے کا مقدمہ ہے جو مناہج الادلہ میں کیا گیا ہے۔

### شریعت اور فلسفہ

فرض کیجئے کہ ایک حاکم ہے جس کے تحت کئی محکوم ہیں اور ان محکومین کے اور

بھی کئی محکوم۔ محکومین کا وجود صرف اسی لئے ہے کہ وہ حاکم کے حکم کو قبول کریں اور اس کی اطاعت کریں۔ اسی طرح تحت کے محکومین کا وجود بھی اسی لئے ہے کہ وہ طبقہ اول کے حاکموں کی اتباع کریں اس لحاظ سے حاکم اعلیٰ ایسی ہستی ہوگی جس نے تمام مخلوقات کو وہ معنی عطا کئے ہیں جو ان کے وجود کا باعث ہے۔ کیونکہ اس نے انہیں صرف اپنے احکام کی پابندی کے لئے جامہ وجود سے زینت بخشی ہے اور یہ اپنے وجود کے لئے حاکم اول کے محتاج ہیں۔ فلاسفہ کے خیال کے رو سے یہی معنی شراعیہ میں خلق اختراع اور تکلیف سے تعبیر کئے گئے ہیں۔ اس قسم کی تعلیم ان کے مذہب کو سمجھنے کا سب سے اہل طریقہ ہے، اس سے وہ خرابیاں نہیں پیدا ہوتیں جن کا اس شخص کے خیالات میں پیدا ہونا لازمی ہے جو صرف فلاسفہ کے مذہب سے اسی تفصیل کے ساتھ واقف ہو جس کی غزالی نے تشریح کی ہے۔

ارسطو کے مذہب سے اسی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ افلاطون کے مذہب سے بھی رجحان فی عقول کے انتہائی نقطہ تک پہنچا ہے، اسی امر کا پتہ چلتا ہے۔ فلسفے نے تمام شرعی امور کی تحقیق کی، جن امور کو اس نے سمجھ لیا اس میں تو فلسفہ اور شریعت کے ڈانڈے مل گئے اور ان امور کی کامل معرفت حاصل ہو گئی، اور جن امور کا ادراک فلسفے کے ذریعے نہ ہو سکا تو اس کے متعلق عقل انسانی کے عجز کا اعتراف کر لیا گیا۔

اسی طرح جہور کے لحاظ سے امور جسمانی کے ذریعے مواد کی تمثیل روحانی مثیل کی نسبت زیادہ مناسب ہوگی جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے "مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار" البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ وجود، یعنی ثبات آخری اس وجود سے اعلیٰ ہے، وہ دوسرا دور سے افضل ہے۔ جن لوگوں نے ان امور پر اعتراض کیا، اور ان کی غیر ضروری تحقیق و تفتیش کی، حقیقت میں یہ وہ لوگ ہیں جو شرائع اور فضائل کے ابطال کے درپے ہیں، یہ محدو و زندق ہیں جو محض عیش و لذت کو انسانی زندگی کی عرض و غایت قرار دیتے ہیں۔ اس شخص نے (یعنی غزالی نے) ان کی مخالفت میں جو نکاحے حقیقت میں قابل تعریف ہیں۔

اس شخص (یعنی غزالی) نے فلاسفہ کے تین مسائل میں تکفیر کی ہے جن میں سے ایک مسئلہ تو یہی ہے۔ ہم نے ابھی بیان کیا ہے کہ فلاسفہ کی اس ٹلے میں کیا رائے ہے

ان کے خیال کی رو سے یہ نظری مسائل سے ہے۔  
دوسرا مسئلہ ان کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”خدا نے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا“ اس کے متعلق ہم نے صراحت کر دی ہے کہ یہ سرے سے ان کا قول ہی نہیں ہے۔

تیسرا ان کا قدم عالم کے متعلق ہے۔ ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اس لفظ سے جو معنی لئے جاتے ہیں حقیقت میں اس کے وہ معنی نہیں ہیں جس کی بنا پر تنگیوں نے ان کی تکفیر کی ہے جو شخص معاد روحانی کا قائل ہو اور معاد جسمانی کا انکار کرے وہ بالاجماع کافر نہیں ہے۔

### ”فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال“

### ”والکشف عن مناهج الادلت فی عقائد الملّیة“

### ”وتعریف ما وقع فیما لجسبلت ویل من التبه المزیفه والعقائد المضلّة“

یہ تو ایک عام مقولہ ہے کہ کتاب اپنے عنوان سے سمجھی جاتی ہے۔ ان دونوں کتابوں کے عنوانات اپنے مضامین پر صریح دلالت کرتے ہیں۔ ابن رشد نے انھیں دو امور کو پیش نظر رکھا ہے جو بہت ہی اہم ہیں۔۔۔

ایک تو فلسفہ اور مذہب کی تطبیق، اس امر میں وہ فارابی کے مشابہ ہیں جس نے اپنے مشہور رسالہ میں افلاطون اور ارسطو کے خیالات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ خود غزالی نے بھی اسی اصول کو اختیار کیا ہے چنانچہ ان کے تمام فلسفیانہ اصول (جن کو انھوں نے اپنی عقل قویٰ، فکر رسا اور روشنی طبع کے ذریعے انتباہ کیا تھا) بالآخر تصوف پر منتہی ہوئے۔ اس طرح وہ دونوں سعادتوں میں سے (یعنی سعادت عقل اور سعادت قلب) کسی ایک سے بھی بہرہ ور نہ ہو سکے۔ البتہ ابن رشد کو ایک خاص قوت کی بنا پر امتیاز حاصل ہے۔ یہ امتیاز فطرت نے فلاسفہ عرب میں سے سوائے ابن رشد کے کسی اور کو عطا نہیں کیا، اور وہ فلسفیانہ بحث میں

دل کی مضبوطی اور میزان اعتدال میں اشیاء کا توازن ہے۔

ہم ابن رشد کی کتاب میں ایسے کوئی مبالغہ آمیز خیالات نہیں پاتے جو اس کی حکم صیح کی ثابت کو کم کر دیں، اور نہ اس نے کبھی اس عالم خیال ہی کی سیر کی جس کے اتفق پر اکثر فلاسفہ نے پرواز کی ہے۔ اس کے دو وجہ معلوم ہوتے ہیں: ایک تو یہ کہ ابن رشد کو ارسطو سے کمال عقیدت ہے اور ارسطو خدا سے منطقی اور اعتدال کا دیوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد ان قوانین و اصول سے کامل واقفیت رکھتا ہے جن کا اقتضا اشیاء کی تحلیل اور ان پر کسی قسم کا حکم لگانے سے قبل ان کا توازن قائم کر لینا ہے۔

ہمارے اس قول کا ثبوت قارئین کو اس کی ان دو کتابوں سے مل سکتا ہے جن کا ہم نے ابھی تذکرہ کیا ہے۔ پہلی کتاب میں اس نے نہایت اہم عقلی اور شرعی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ ان مسائل پر اس نے بحث کی، ان کا تجزیہ کیا، ان پر تنقید کی لیکن یہ سب کچھ ایک ایسے حاذق جراح کی طرح جو دقت نظر سے نہایت چھوٹی شریاؤں اور وریدوں کو کاٹتا ہے اور خون کا ایک قطرہ بھی بلا وجہ نہیں بہاتا۔

ابن رشد نے پہلی کتاب میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا فلسفہ اور علوم منطقی میں غور و خوض شرعاً جائز ہے یا حرام؟ اس کے بعد اس نے اس کی اباحت بلکہ وجوب پر آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے ذریعے استدلال کیا ہے بعد ازاں اس امر پر بحث شروع کی ہے کہ ان علوم میں غور و خوض صرف کامل قیاس یعنی برہان ہی کے ذریعے جائز ہے۔ نیز اس نے قیاس عقلی میں غور و فکر کے عقیدے کو واجب ثابت کیا، اور بتلایا کہ فلسفیانہ تفکر میں ہمیں منطق سے مدد لینا ضروری ہے، اس بارے میں قدامت کا بھی خیال ہے، خواہ یہ ہمارے ہم مذہب ہوں یا نہ ہوں (یعنی فلاسفہ یونان اور دیگر غیر مسلمین)۔ اس کے بعد ابن رشد نے یہ ثابت کیا کہ حکیم کے لئے اپنے پیروں سے استفادہ کرنا لازمی ہے۔ نیز عقل بشری کے ثمرات کو، اس کی ترقی کے ابتدائی دور سے حکما کے پسماندوں کے لئے ایک جائز و رشہ قرار دیا اور بتلایا کہ سناخرین کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اسلاف سے مستفید ہوں کیونکہ بالغرض اگر ہمارے زمانے میں ہندو کی صنعت ناپید ہو جائے اور اسی طرح علم ہیئت بھی معدوم ہو جائے اور صرف ایک انسان اپنی ذات سے اس امر کی کوشش کرے کہ تمام اجرام سماوی کیسے متغایر،

ان کے اشکال اور ان کے درمیانی فاصلوں کا اندازہ لگائے تو اس کے لئے یہ امر بالکل محال ہوگا، خواہ وہ طباً سب سے زیادہ ذکی انسان کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ایک لطیف مثال پیش کی جو شو بہر یا ارنست ہیکل کی کتابوں سے مانوڑ سمجھی جاتی اگر اس میں مشرقی رنگ کی آمیزش نہ ہوتی۔ وہ کہتا ہے: مثال کے طور پر فن نقد کو لیجئے۔ نقد کی شکل ایک عرصہ دراز کے بعد ہوئی اگر آج کوئی شخص بطور خود بیان ہے کہ ان نام دلال سے واقف ہو جن کو مختلف مذاہب کے علمائے مناظرہ نے ان مختلف فیہ مسائل سے استنباط کیا ہے جو معظم بلاد اسلامہ و مغرب سے قطع نظر اکثر مناظروں میں پیدا ہوتے رہے ہیں، تو اس کی یہ کوشش محض مضحکہ خیز ہوگی، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ امر بالکل محال ہے۔

گو اس حکیم نے آرسطو کو درجہ تقدس تک پہنچا دیا، تاہم اس کے ذہن نے مطالعے کے وقت اختیاط کو کام میں لانے اور رائے کے قبول کرنے سے قبل اس پر تنقید کرنے کی ضرورت کو نظر انداز نہیں کیا، خواہ وہ آرسطو ہی کی رائے کیوں نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ جو کچھ کہ حکماء نے اپنی کتابوں میں لکھا اور ثابت کیا ہے اس پر ہم غور و فکر کرتے ہیں اور اس میں سے جو کچھ کہ حق کے مطابق ہو اس کو قبول کر لیتے ہیں اور ان سے مسرور ہوتے ہیں اور ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔ اور جو حق کے خلاف ہو ان پر اعتراض کرتے ہیں اور ان سے احتراز کرتے ہیں۔ اس کے بعد ابن رشد کو فقہاء کے اس قول سے خوف لاحق ہوا کہ جو شخص قدامت کی کت ابوں کا مطالعہ کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہو جائے گا۔ ابن رشد نے اس قول کی کال تردید کی ہے، وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص ان کتابوں کے مطالعے سے گمراہ ہو جائے یا اس سے کوئی لغزش سرزد ہو تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ ان کتابوں پر غور و فکر کرتے وقت اس کو مغالطہ ہوا ہوگا، یا اس پر شہوتوں کا غلبہ ہوا ہوگا، یا ان کتابوں کے سمجھنے کے لئے اس کو کوئی معلم دستیاب نہ ہوا ہوگا، یا اس کا سبب یہ تمام چیزیں یا ان میں اکثر ہوئی ہوں گی۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم ان لوگوں کو بھی ان کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں جو اہل نظر ہیں۔ اس قسم کا ضرر جو اس کو پہنچا ہے وہ بالعرض ہوگا، نہ کہ بالذات۔ اگر کوئی شے بالذات منفعہ بخش ہو تو

ہیں کسی بالعرض ضرر کی وجہ اس کو ترک نہیں کر دینا چاہئے کیونکہ حق حق کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مطابق اور موید ہوتا ہے۔

اسی طرح سلسلہ خیالات کو جاری رکھتے ہوئے اس نے بالآخر عقل کو ظاہری شرع پر ترجیح دی ہے۔ چنانچہ کہتا ہے ”فقیہ کا قیاس محض ظہنیات پر جہی ہوتا ہے البتہ عارف کا قیاس یقینی ہے اور ہم قطعی طور پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو بات برہان سے ثابت ہو جائے اور ظاہری شریعت اس کے مخالف ہو تو عربی قانون تاویل کی رو سے اس ظاہری معنی کی تاویل کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے بعد اپنے بیان کی شہادت کے لیے اپنے مخالف اہل فکر کے اقوال پیش کیے ہیں۔ چنانچہ کہتا ہے ”اگر اجماع یقینی طور پر ثابت ہو تو اس وقت تاویل درست نہیں اور اگر اس کا ثبوت قطعی ہو تو اس صورت میں جائز ہے۔ اس لئے ائمہ نظر ابو حامد، ابو المعالی وغیرہ کا قول ہے کہ تاویل کے ذریعہ اگر اجماع کے خلاف معنی لیے جائیں تو کفر لازم نہیں آتا“

غزالی کے نزدیک جو شخص تاویل کو کام میں لا کر اجماع کے خلاف کرتا ہے وہ کافر نہیں، اس قول سے استدلال کرتے ہوئے ابن رشد قارئین سے ایک جامع سوال کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ تم اہل اسلام کے فلاسفہ مثلاً ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے متعلق کیا کہتے ہو؟ کیونکہ ابو حامد نے (غزالی) تو اپنی مشہور کتاب تہافت میں تین مسائل کی بنا پر ان کی تکفیر کا حکم لگایا ہے اور وہ تین مسائل یہ ہیں:- (۱) ان کے قدم عالم کا قول (۲) ان کا یہ عقیدہ کہ خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا (۳) حشر اجساد اور احوال معاد کے تعلق جو آیتیں نازل ہوئی ہیں ان کی تاویل کرنا۔ ہم کہتے ہیں کہ غزالی کے قول سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اس سے ان کی قطعی تکفیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ”تفرقة“ میں انھوں نے واضح طور پر لکھا ہے کہ خرق اجماع کی وجہ سے تکفیر میں احتمال ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے غزالی کی غلطی کو واضح کیا ہے جو انھوں نے دوسرے مسئلے کے سمجھنے میں کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ”ہم دیکھتے ہیں کہ ابو حامد نے حکمائے مشائخ یعنی اتباع آرسطو جن میں خود ابن رشد ہے انکی جانب یہ

خیال منسوب کرنے میں غلطی کی ہے کہ وہ اس امر کے قائل تھے کہ خدا نے تعالیٰ کو جزئیات کا مطلقاً علم نہیں ہوتا لیکن حقیقت میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا نے تعالیٰ کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ہمارے علم سے بالکل مختلف ہے اس لئے کہ ہمارا علم معلوم یہ کہ ذریعے حاصل ہوتا ہے اس طرح وہ اس کے حدوث کی بنا پر حادث ہوتا ہے اور اس کے تغیرات سے متغیر ہو جاتا ہے بخلاف اس کے خدا نے تعالیٰ کا علم جو وجود کے متعلق ہے اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ اس معلوم کی علت ہے جو وجود رکھتا ہے۔ پس جس نے ان دونوں علوم کو یکساں قرار دیا اس نے گویا دو متقابل ذوات اور ان کے خواص ایک قرار دیئے اور حقیقت میں یہ اتہائی جمل ہے۔

اس جملے پر ابتدا سے آخر تک غور کرو، ایک عقل جہانے اس کو منظم کیا ہے ایک منطقی تسلیم نے اس کو ترتیب دی ہے، اور ایک قلم تبلیغ نے اس کو شکل کیا ہے، ابن رشد، ابن سینا اور فارابی کی حمایت کرنا نہیں چاہتا بلکہ خود اپنی مدافعت کرتا ہے، کیونکہ اسی نے ان تینوں مسائل پر بحث کی ہے اور ان کو ثابت کیا ہے، چنانچہ ان کی کافی شہرت ہو چکی ہے۔ پس اس نے غزالی کے مقابل میں (جنہوں نے غایت جہل سے ان مسئلے کو ٹھکرا دیا ہے) جو مدافعت کی ہے اصل میں اپنی ہی مبادیات کی مدافعت ہے جن کو ارسطو کے اتباع میں سے دو حکماء یعنی ابن سینا اور فارابی کی تائید کا لباس پہنا، یا گیا ہے۔

سب سے پہلے ابن رشد نے دوسرے مسئلے پر اس کی اہمیت کے لحاظ سے بحث کی ہے، اس کے بعد پہلے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو قدم عالم سے متعلق ہے، لیکن اس کی اہمیت کم کر دی ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ”میرے نزدیک قدم عالم اور اس کے حدوث کے متعلق اشاعرہ متکلمین اور حکماء معتدین کے درمیان جو اختلاف چلا آ رہا ہے حقیقت میں وہ محض لفظی اختلاف ہے اور بعض قدماء کے ساتھ مخصوص ہے“ ابن رشد نے اس مسئلے کی اہمیت پر زور نہیں دیا، کیونکہ وہ اس کو محض ایک لفظی اختلاف سمجھتا ہے جس کو فرانسیسی ”سو تفہیم“ سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی طرفین اصل جوہر میں تو متفق ہیں البتہ عوارض کے متعلق ان میں اختلاف

پایا جاتا ہے۔ پس جو لوگ ان کے درمیان تطبیق پیدا کرنا چاہیں انہیں چاہئے کہ عواض سے قطع نظر کہے جو ہر کی طرف رجوع ہوں اس کے بعد اس لئے حدوث اور قدم کے اعتبار سے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، پھر قدماء کے طریقے پر زمانے کے متعلق بحث کرتے ہوئے افلاطون کے مذہب کو زمانے کے مٹنا ہی ہونے کا قائل ہے اور نکلیں کے مسلک کے فرق کو واضح کیا ہے۔ لیکن ارسطو اور اس کے تبعین کہتے ہیں کہ ماضی غیر فنا ہی ہے اسی طرح تنقل کی حالت ہے جس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی حادث حقیقی کا وجود ہے نہ قدیم حقیقی کا، کیونکہ حادث حقیقی کا نظریہ بدامنیہ فاسد ہے۔ اور قدیم حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ اس کے بعد ابن رشد نے ایک معلم تعبیر کی طرح آخری ضرب لگا دی ہے۔

مذہب عالم میں بالکل بعد نہیں ہے جس کی وجہ سے ان پر کفر کا الزام لگایا جائے، کیونکہ اس قسم کے خیالات میں انتہائی بعد کا پایا جانا، یعنی ان کا پس میں تنقض ہونا لازمی تھا اور ممکن ہے کہ ان پیچیدہ مسائل میں جن لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان میں سے یا تو مصیبتیں و ماجرین ہوں یا غلطیوں و معذورین۔ چنانچہ آنحضرت صلیم نے فرمایا ہے "اذا اجتهد الحاکم و خاصا ب' فلا اجر ان' و ان اخطا' فلا اجر" اگر کوئی حاکم اجتہاد کرے اور اس کی رائے صحیح ہو تو اس کے لئے دو اجر ہیں، اور اگر غلط کرے تو ایک اجر ہے، اور اس حاکم سے افضل کون حاکم ہو سکتا ہے جو وجود پر حکم لگائے، یعنی گروہ علماء سے؟

اس کے بعد دلائل ثلاثہ پر بحث شروع کی ہے، یعنی خطابیہ، جدلیہ، برہانیہ اور کہا کہ ایمان کے تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے بھی ایمان لانا جائز ہے۔ ایک ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی جس کا یہ اعتقاد ہو کہ سعادت و شقاوت اخروی کی کوئی اصلیت نہیں، اس عقیدہ کی صرف اس لئے تین کی گئی ہے کہ لوگ اپنے اجسام و حواس ایک دوسرے سے مفلوکار کھنکیں۔ یہ صرف ایک حیلہ ہے انسان کے لئے اس محسوس وجود کے ماوراء کوئی اور غایت نہیں، اس کے بعد ابن رشد نے غزالی پر تبصرہ کیا ہے اور ان پر ملاست کی ہے، کیونکہ انہوں نے اپنی کتابوں میں خطابی اور جدلی طریقے اختیار کئے ہیں۔ نیز کہتا ہے کہ غزالی نے



شریعت اور حکمت دونوں کو نقصان پہنچایا ہے، گو ان کو اس کا علم نہیں ہوا، کیونکہ ان کا اصول نیک نیتی پر مبنی تھا یعنی ان کا یہ مقصد تھا کہ اس سے اہل علم کی کثرت ہوگی لیکن بجائے اہل علم کی کثرت کے اس سے فساد زیادتی ہوئی، اس کے دریا یک قوم کو غصے کی تفتیش کا موقع ملا اور ایک دوسری قوم اس کی وجہ سے شریعت کی مخالفت پر آمادہ ہو گئی، ایک اور گروہ نے ان دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی، اور ممکن ہے کہ ان کی کتابوں کے مقاصد سے یہ بھی ایک ہوا، اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ اپنی کتابوں میں کسی مذہب پر الزام لگائیں بلکہ وہ اشاعہ کے ساتھ اشہری ہیں، صوفیہ کے ساتھ صوفی، اور فلاسفہ کے ساتھ فیلسوف۔

یوم ایماں اذا لقیتم ذاعین وان لقیتم معدیاً فاعلم ان

اس کے بعد اس حکیم اندس نے شریعہ کے مقصد پر خیال آرائی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت کا مقصد و علم حق اور عمل حق کی تکمیل ہے۔ علم حق تو اللہ تعالیٰ اور تمام موجودات کی کما ہی معرفت کو کہتے ہیں اور عمل حق ایسے افعال کے اختیار کرنے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے سعادت حاصل ہو اور ان افعال سے احتراز کیا جائے جو شقاوت کا باعث ہوں۔ ابن رشد نے لوگوں کے ایمان و شریعت کے علم کے لحاظ سے تین قسمیں کی ہیں۔

ایک تو وہ گروہ ہے جنہیں تاویل سے کوئی سروکار نہیں۔ یہ لوگ خطاطین سے ہیں، یہ عوام الناس کا گروہ ہے۔

دوسرے اہل تاویل جدلی ہیں یہ لوگ محض طبعی طور پر یا طبیعت اور عادت دونوں کے اثرات کے تحت جدلی ہوا کرتے ہیں۔

تیسرے اہل تاویل نقیضی ہیں، یہ لوگ بالطبع پیشہ (حکمت) کے اعتبار سے برہانی ہوتے ہیں۔

اگر میں کسی مٹی سے لوں تو یہانی ہو جانا ہوں،

اور مدنی سے لافانی کروں تو علفانی ہو جانا ہوں،

۱۸۲

ابن رشد کہتا ہے کہ ”وما یعلیٰ قلوبہ الا اللہ“ اس قسم کی آیتیں مبہم امور کے متعلق سوال کے جواب میں نازل کی گئی ہیں جن کے سمجھنے کی جمہور صلاحیت نہیں رکھتے جیسے خدائے تعالیٰ کا یہ قول ”وَسِئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ (ایسے نئی تم سے یہ لوگ روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، کہہ دو کہ روح ایک امر رب ہے اور تمہیں بہت محدود علم دیا گیا ہے) اس صورت میں یہ لازمی ہے کہ جمہور کی کتابوں میں صحیح تاویلات بھی نہ بیان کریں، چہ جائے کہ فاسد تاویلات پیش کئے جائیں۔ درحقیقت صحیح تاویل ایک ایسی امانت ہے جس کا حامل صرف انسان ہوا، اور دوسرے موجودات نے اس سے انکار کیا جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے ”إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ“ اور اعلیٰ تاویلات اور نظیات کی وجہ سے اس خیال کے تحت کہ ان کی تصریح شریعیات میں لازمی ہے مختلف اسلامی فرقوں کی نمود ہوئی، یہاں تک کہ بعض نے جنس کو کا فر یا بدعتی قرار دیا۔ اس طرح لوگوں میں باہمی بغض و منافرت پیدا ہونے لگی، انھوں نے شرع میں رخسہ اندازی شروع کی اور عوام الناس میں تفریق پیدا کر دی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تباہی جو مسلمانوں کو لاحق ہوئی وہ محض اشاعرہ اور معتزلہ کی شرائط برہان یعنی منطق سے عدم واقفیت کی بنا پر ہے۔ اکثر اصول جن پر اشعریت نے اپنے معارف کی بنیاد رکھی ہے محض سوفسطائی ہیں، اور اس میں وہ اس درجہ تنجاؤ کر گئے ہیں کہ ان کا ایک فرقہ ان تمام لوگوں کی تکفیر کرتا ہے جو ان طریقوں کے مطابق ایمان نہ لائیں جن کو انھوں نے اپنی کتابوں میں خدا کی معرفت کے لئے وضع کیا ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے قرآن پاک کی طرف حکیمانہ انداز سے توجہ کی ہے وہ کہتا ہے: ”اس کتاب محترم پر نظر غائر ڈالنے سے تین طریقوں کا پتہ چلے گا، ایک وہ جن کا مقصد عامۃ الناس کی تفہیم و تعلیم ہے (یعنی خطاب) دوسرے وہ مشترک طریقے جو اکثر انسانوں کی تعلیم کے لیے پیش کیے گئے ہیں (یعنی جدلی تیسرے خاص طریقے) یعنی ربانی، اس کے بعد کہتا ہے اہل اسلام میں سب سے زیادہ دانشمند قرن اول کے لوگ تھے، کیونکہ انھوں نے ان اقوال پر عمل کر کے کامل فضیلت

اور نقوی کے مرتب حاصل کیے اور ان کی تاویل کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور جو ان کی تاویل سے واقف تھے ان کی تصریح پسند نہیں کی۔  
ابن رشد نے اپنی اس عجیب کتاب کو ایک قسم کی ظرافت آمیز اعتذار (اپولو جیا) پر ختم کیا ہے جس میں اس نے فلسفہ اور دین میں تطبیق پیدا کی ہے۔ وہ ایک ایسے رشتہ ازدواجی کے مشابہ ہے جس کے ذریعے دو مختلف الطباع افراد یعنی عورت و مرد میں ضرورت کے تحت ارتباط پیدا کیا جاتا ہے، حالانکہ طبیعت، مزاج اور میلانات کے اعتبار سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایک حافظی کس کی ہے جس کا شیوہ ہر امر میں صلح پسندی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے، حکمت شریعت کی رفیق اور اس کی رضاعی بہن ہے، اس لیے جو اذیت کے خود اس کے حامی اس کو پہنچاتے ہیں وہ نہایت سخت ہوتی ہے، کیونکہ یہ لوگ ان کے درمیان بغض و عداوت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت بالطبع ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔

ابن رشد نے کتاب "الکشف عن منایج الملک" میں کتاب "فصل المقال" کی تکمیل کی ہے اور اس کے بعض مسائل کو وسعت دی ہے اور چند ایسے امور پر روشنی ڈالی ہے جن سے اس نے اس سے قبل یا تو قصداً گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے، یا بحث کی تفصیل اور بعض مقامات پر طوالت پسندی کی عادت کے تحت سہواً غفلت برتنی تھی، اس کے متعلق مقدمے میں تصریح کر دی ہے لیکن اس کی اصلی غایت مسئلہ تاویل کی تحقیق قرار دی ہے جس پر "فصل المقال" میں اصول و فروع پر غور و تہقّق کے بغیر محض سطحی طور پر بحث کی گئی تھی۔ اس کے بعد ابن رشد نے اس زمانے کے چار مشہور فرقوں پر بحث کی ہے :-

(۱) اشاعرہ (۲) معتزلہ (۳) باطنیہ (۴) حشویہ

اور ان چاروں فرقوں کو گمراہ قرار دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس امر پر بھی بحث کی کہ شریعت کی رو سے خدائے تعالیٰ کے بارے میں جہور کو کس قسم کا اعتقاد رکھنا چاہئے، وہ کہتا ہے "چوتھے فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ عقل نہیں بلکہ محض سماعت ہے۔ اس فرقے کی کند ذہنی اور بلاط فہم

اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ وہ اولاً شرعیہ کو جنہیں آنحضرت صلعم نے جمہور کے لیے پیش کیا ہے کچھ بھی نہ سمجھ سکے اور خدائے تعالیٰ پر محض سماع کے ذریعے ایمان لائے۔ پہلے فرقے نے عقل کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کی تصدیق کی ہے، لیکن ان کا مسلک شرع کے طریقوں کے خلاف ہے۔ ان کا طریقہ حدوث عالم کے نظریے پر مبنی ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجسام اجزائے لایتجزی سے مرکب ہیں اور ہر جزا لیتجزی، یا جو ہر فرد، حادث ہے (لہذا عالم حادث ہے) اشاعر کا یہ طریقہ غیر برہانی ہے۔ اس کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کا یقین نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ اشاعرہ کے دو طریقے ہیں جن میں سے ایک جو مشہور ہے تین مقدمات پر مشتمل ہے :- (۱) جوہر اعراض سے علیحدہ نہیں پائے جاسکتے (۲) اعراض حادث ہیں (۳) جو حوادث سے علیحدہ نہ ہو سکے۔ وہ بھی لازمی طور پر حادث ہوگا۔

ابن رشد نے ان مقدمات کی برہان منطقی کے ذریعے تردید کی ہے (صفحہ ۳۴ و ۳۵ کشف الادلہ) اور بتلایا ہے کہ یہ تمام شکوک سے پُر ہیں، فن جدل کے ذریعے ان کو حل نہیں کر سکتے۔ اس لحاظ سے انہیں اللہ تعالیٰ کی معرفت کا مبداء نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ابتداء کتاب میں ابن رشد کے اس قول کا یہی مطلب ہے، "اشعری طریقے سے اللہ تعالیٰ کے وجود کا یقین نہیں ہوتا۔"

یہ پہلا طریقہ ہے جو معظم اشاعرہ اور عوام الناس کا مسلک ہے اور جیسا کہ ہم نے تصریح کی ہے یہ ان دونوں طریقوں میں مشہور ہے لیکن اب اس کا فساد واضح ہو چکا۔ دوسرے طریقے کو ابوالمعالی نے اپنے مشہور رسالہ نظامیہ میں مستبعد کیا ہے، اس طریقے کی بنیاد دو مقدماتوں پر ہے :-

(۱) ایک تو یہ کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موجودہ حالت کے بالکل برعکس پایا جاسکتا ہے، گویا کہ اس وقت اگر کوئی متحرک شے ایک خاص بہت میں حرکت کر رہی ہے تو اس کے بالکل خلاف سمت میں بھی وہ حرکت کر سکتی ہے (ملاحظہ ہوں وہ تمام امور جو اس کے نظریے کو شامل ہیں، مثلاً جملہ قوانین طبیعیہ کے، انقلاب کا امکان جیسے قانون جاویدیت

اور اس کے مثال قوانین)۔

(۲۱) ممکن شے حادث ہوتی ہے اور اس کے لئے ایک محدث ہونا چاہئے، یعنی ایک ایسے فاعل کی ضرورت ہے جو دونوں ممکنہ صورتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے، یعنی اس کو موجودہ حالت میں ان تمام نظامات اور قوانین کے ساتھ پیش کرے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ ابن رشد کہتا ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ خطابی ہے جو صرف عوام الناس کو مسکت کرنے کے لئے کافی ہے، لیکن حقیقت میں یہ کاذب اور صانع کی حکمت کے منافی ہے جس نے تمام موجودات کی ایک معین حکمت کے تحت تخلیق کی ہے، اگر انسان کان سے دیکھے اور آنکھ سے سونگھے تو پھر اس میں کوئی حکمت باقی رہ جائے گی۔ ہم کو معلوم ہے کہ ابن سینا بھی ایک حد تک اس عقیدے کا حامی تھا لیکن ابن رشد ابوالمعالی کی تردید کیے بغیر نہیں رہا۔ چنانچہ اس کی رائے کے متعلق کہتا ہے کہ یہ قول حد درجہ گویا ہوا ہے اور پھر تحقیر کے طور پر کہتا ہے کہ ”اس وقت اس شخص کے خیالات پر غور کرنے کا موقع نہیں لیکن اس (یعنی ابوالمعالی) کی اختراعات پر غور کرنے کے شوق نے ہمیں اس مسئلے کے متعلق بحث کرنے پر مجبور کیا“

ابن رشد ابوالمعالی کے پہلے مقدمے کی تردید کے بعد دوسرے کی جانب متوجہ ہوا اور کہا کہ یہ مقدمہ فی نفعہ غیر واضح ہے۔ یہ نہایت سیدھا سائل سے ہے جس سے سوائے اہل صناعت و برہان اور ان علماء کے جن کو خدا نے تعالیٰ نے اپنے علم سے مخصوص کر دیا ہے اور اس کی شہادت کو اپنی اور ملائکہ کی شہادت سے مقرون کیا ہے کوئی اور واقف نہیں۔ اس کے بعد میں السطور کہتا ہے ”اے ابوالمعالی، تو ان لوگوں میں سے نہیں ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کو اس مقدمے سے اختلاف ہے“

اس کے بعد ابن رشد نے ارادے کے متعلق چند بدیہی مقدمات پیش کیے ہیں تاکہ ان کے ذریعے قضیہ ثنائیہ کی (جو ہمارے پیش نظر ہے) تنہیم ہو سکے۔ بعد ازیں ایک قطعی رائے پیش کی اور وہ یہ ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور و خوض نہیں کیا اس لیے ارادہ قدیم یا حادث کی تصریح نہیں کی، بلکہ صرف اس امر کی صراحت کر دی کہ ارادہ تمام حادث موجودات کا موجد ہے اور یہ

خداے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے "اِنَّمَا اَمْرُنَا لَشَيْءٍ اِذَا ارَادْنَا" (ان نقول لہ کن فیکون) (جب ہم کسی چیز کو موجود کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اس کو حکم دیتے ہیں کن، یعنی ہو جائے گا وہ چیز موجود ہو جاتی ہے) اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خداے تعالیٰ کی معرفت کے لیے اشاعرہ نے جو دو مشہور طریقے پیش کیے ہیں نہ وہ نظریات یقینیہ سے ہیں نہ شریعات یقینیہ سے۔

اس کے بعد یہ قرطبی فلسفی صوفیا کے اصول کی تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "ان کا طریقہ متلفظ نظری نہیں (طریقوں) سے ابن رشد کی مراد وہ نظریے ہیں جو مقدمات اور قیاسات سے مرکب ہیں) بلکہ ان کے اصول اشراقیت پر مبنی ہیں، ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر موجودات کی معرفت اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ ہم خواہشات نفسانی سے علیحدہ ہو کر مطلوب کی جانب کامل توجہ کریں، اور اکثر ظاہری دلائل شرعیہ ان کی تائید میں ہیں جیسے "وَاتَّقُوا اللَّهَ يَعْلَمَ كُلُّ شَيْءٍ" ابن رشد اس طریقے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ طریقہ تمام انسانوں کے لیے عام نہیں ہو سکتا، اگر اس کو عام قرار دیا جائے تو طریقہ نظر لوگوں کے لیے بے سود اور عبث ہو جائے گا حالانکہ قرآن پاک نے "نظر" اعتباراً طرق نظر، متامل، اور تفکر، پر بہت کچھ زور دیا ہے۔ اس کے بعد معتزلہ کے متعلق بحث کی ہے، لیکن ان کے مذاہب میں غور و خوض کرنے سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ جزیرہ اندلس میں ان کی کوئی کتاب اس کو دستیاب نہیں ہوئی۔ اس کا خیال ہے کہ ان کا طریقہ اشاعرہ کے طریقوں کے مشابہ ہے۔ ہمارا قیاس یہ ہے کہ ابن رشد نے اس محلے کو احتیاط اور دانی کی تحت لکھا ہے، کیونکہ وہ خود معتزلہ کے اصول پر بحث کرنے سے گریز کرنا چاہتا ہے۔ ارض اندلس تک معتزلہ کی کتابیں نہ پہنچنے سے ان کے اور ابن رشد کے درمیان عقلی علاقہ بالکلیہ منقطع نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ جن لوگوں نے مشغہ میں اور متاخرین کی کتابوں کو اندلس کے مدرسوں، جاموں اور مسکنوں میں منتقل کیا، کس طرح وہ معتزلہ کی کتابوں کو منتقل کرنے سے دریغ کرتے۔ قطع نظر اس کے خود ان کے مخالفین یعنی اہل سنت کی کتابیں ان کے حالات، ان کی رائیں، ان کے مختلف طریقوں کی توضیح اور ان کی تردید پر مشتمل ہیں۔

یہاں ہم ان اسباب سے قطع نظر کرتے ہیں جو ابن رشد کے لیے معتزلہ کے مندرجہ سے پہلو تہی کرنے کا باعث ہوئے ہم اس وقت طریقہ شرعیہ پر جن خیالات کا اس نے اظہار کیا ہے اور جن کو وہ طریقی شلی سے تعبیر کرتا ہے پیش کرتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ وہ طریقہ جس کی جانب قرآن پاک نے توجہ دلائی ہے اور جس کی تمام انسانوں کو دعوت دی ہے اس کا انحصار دو قسموں پر ہے۔

(۱) ایک تو خداے تعالیٰ کی اس عنایت سے واقفیت کا طریقہ جو انسان کے شامل حال ہے اور جس کی وجہ سے تمام موجودات کی تخلیق ہوئی ہے اس کو ابن رشد ”دلیل عنایت“ سے تعبیر کرتا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا ظہور جوہر اشیا اور موجودات کے اختراع کے ضمن میں ہوتا ہے جیسے حیات جمادات اور اکات حیثہ اور عقل کا اختراع اس کو ابن رشد نے ”دلیل اختراع“ سے موسوم کیا ہے۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ جو دو صانع کے دلائل کا انحصار ان دو قسموں پر ہے، ولانہ العنایت ولانہ الاختراع اور یہ دونوں خواص یعنی علماء اور عوام الناس کے طریقہ ہیں۔ البتہ ان دونوں معارف میں تفصیل کے لحاظ سے اختلاف ہے، جمہور ابتدائی معرفت پر اکفہ کرتے ہیں اور علماء و اس کے مدرکات پر عقلی ادراکات کا اضافہ کرتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ دہریے کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جس کو مصنوعات کا احساس ہو لیکن اس نے ان کے مصنوعات ہونے کا اعتراف نہیں کیا بلکہ ان کو بخت و اتفاق پر محمول کیا جس سے اشیا خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔

مذکورہ الصدر طریقہ سے خداے تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے بعد ابن رشد نے اس کی وحدانیت پر بحث کی ہے۔ سب سے پہلے اس نے اس کا ثبوت شرعی طریقہ پر قرآنی آیتوں کے ذریعے دیا ہے، مثلاً ”لو کان فیہا آلہۃ الا للہ لفسد تا“ ”سبحانہ و تعالیٰ عما یقولون علواً کبیراً وان من شئی الا بیسبح لہ لکن لا تفقہون تسبیحہم انہ کان حلیمًا غفوراً“ اگر زمین اور آسمان میں اللہ کے سوا کوئی اور معبود ہوتا تو فساد ہوتا۔ پاک ہے ذات

خداوند کی ان تمام امور سے جو یہ لوگ اس کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ ہر شے اس کی حمد میں تسبیح خواں ہے لیکن ہم اس تسبیح کو نہیں سمجھ سکتے تحقیق خدا کے تعالیٰ صاحب علم اور بخشنے والا ہے۔

ابن رشد نے اس آیت کے ذریعے اشاعرہ کی قطعی تردید کی کیونکہ یہ اس سے دلیل مانعت (یعنی برہان تمناع) کا استنباط کرتے ہیں اور یہ ایسی دلیل ہے جو خود جمہور کے فہم سے ورے ہے، چہ جائے کہ اس کے ذریعے اس کے مدلول کا یقین حاصل ہو۔ کیونکہ دلیل مانعت مذکور اہل منطق کے نزدیک قیاس شرعی مفصل ہے جس کو اشاعرہ دلیل صبر و تقسیم سے موسوم کرتے ہیں اور اس آیت میں جو دلیل پیش کی گئی ہے منطق میں قیاس شرعی مفصل کے نام سے مشہور ہے اس طرح ان دونوں دلیلوں کا فرق واضح ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے کے متعلق اپنے قول کو اس عام نتیجے پر ختم کیا کہ جو شخص کلمہ "لا الہ الا اللہ" پر غور کرے، اور اس کے دونوں مہموں کی تصدیق کرے یعنی وجود باری کا اقرار اور اس کے سوا کسی دوسرے کے الہ ہونے کی نفی، اور ان کی تصدیق اس طریقے پر کرے جس کا ابھی ذکر کیا گیا تو وہ سچا مسلم ہے اور اس کا عقیدہ اسلامی ہے۔ اور جس کا عقیدہ ان دلائل پر بنی نہ ہو، گو وہ اس کلمے کی تصدیق کرے اس کو حقیقی مسلمانوں کے ساتھ محض لفظی اشتراک ہوگا۔

اس کے بعد صفات الہیہ پر بحث کی ہے اور یہ ایسے اوصاف کمال ہیں جو خود انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام اور کہتا ہے کہ بعض فرقے یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ صفات نفیہ ہیں یا معنویہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات معنوی اور زاید بر ذات ہیں۔ پس خدا کے تعالیٰ ایک ایسے علم کے ساتھ عالم ہے جو زاید بر ذات ہے۔ ابن رشد کہتا ہے یہی قول نصاریٰ کا ہے جو تین اقانیم کے قابل ہیں وجود، حیات، علم۔ ان میں سے ایک قائم بالذات ہے اور دوسرے اس کے ساتھ قائم ہیں۔ عرض قائم بالغیر ہوتا ہے اور جو ہر عرض سے جو مرکب ہو لامحالہ جسم ہوگا۔ ابن رشد نے نصاریٰ کے عقائد کی جو توجیہ کی ہے اس میں اور خود نصاریٰ کے اصل عقیدے میں فرق یہ ہے کہ نصاریٰ کثرت صفات کے قابل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ جو اہر ہیں قائم بالغیر نہیں بلکہ بالذات قائم ہیں۔ اس قسم کے



صفات صرف دو ہیں: علم و حیات۔ ان کا قول ہے کہ خدائے تعالیٰ ایک حیثیت سے واحد ہے اور ایک اعتبار سے تین؛ یعنی اس کے مین ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود ہے سچی ہے؛ عالم ہے؛ واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان سب کا مجموعہ ایک ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے خالق کے تقاضے سے منزه ہونے پر بحث کی اور اس کی تائید میں شرعی اور عقلی دلائل پیش کیے اور کہا کہ ہر فرقے نے شریعت میں خاص تاویلات کی ہیں اور سمجھا کہ شارع کی یہی مراد ہے، یہاں تک کہ اس نے شریعت کی دھجیاں اکھیڑ دیں اور حقیقی معنی سے بہت دور جا پڑا۔ چنانچہ جب رسالت مآب صلم نے فرمایا ہے ”ستفترق امتی علی اثنتین وسبعین فرقۃ کلھا فی النار الا واحدا“ (عقرب میری امت کے بہتر فرقے ہوں گے جن میں سے تمام دونوں ہی ہوں گے سوائے ایک کے) یعنی وہ فرقہ جس نے ظاہری شریعت کی اتباع کی اور کسی قسم کی تاویل نہیں کی۔ سب سے پہلے جس فرقے نے اس دوائے اعظم (یعنی ظاہری شریعت کی اتباع میں تبدیلی پیدا کی وہ خوارج ہیں اس کے بعد معتزلہ، اشعریہ اور صوفیاء ہیں۔ بعد ازاں ابوحامد نے (یعنی غزالی جن کا ابن رشد سخت ترین دشمن تھا) اس میدان میں قدم رکھا۔ انھوں نے جمہور کے سامنے اپنی فہم کی حد تک تمام مسائل حکمت اور حکماء کے خیالات کی تشریح کی۔ یہ تمام امور انھوں نے اپنی کتاب ”مقاصد میں پیش کئے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ کتاب فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے کتاب تہافوت لکھی اور فلاسفہ کی تین مسائل میں تکفیر کی (جن کا اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے) اس کے بعد وہ اپنی کتاب جواب القرآن میں کہتے ہیں کہ ”تہاذیب جن امور کو میں نے ثابت کیا ہے وہ محض جہلی ہیں۔ تحقیقی امور کو المفصون علی غیر اہلہ میں واضح کیا گیا ہے“ ابن رشد کہتا ہے کہ غزالی کے یہ تمام اصول غلطی پر مبنی ہیں، ہمیں چاہئے کہ شریعت کو اس کی ظاہری حیثیت پر رکھیں اور جمہور کے سامنے حکمت اور اس میں تطبیق دینے کی کوشش نہ کریں۔

اس کے بعد ابن رشد نے پانچویں مسئلے یعنی معرفت افعال کی جانب (جس میں عالم کی تخلیق، بخت انبیا، قضا و قدر، تحویر، تعدیل اور معاد کو ثابت کیا گیا ہے) توجہ کی۔ قارئین پر واضح ہو گا کہ یہ مسئلہ بہت اہم حیثیت رکھتا ہے،

کیونکہ اس میں ابن رشد نے مختلف مباحث و فنون پر تبصیر پیش کرتے ہوئے (جو ایک خاص مسلک، ایک اہم غایت اور ایک معین طریق پر دلالت کرتی ہے) حیات و کون کے مسائل کو حل کیا ہے۔ عالم کی تخلیق کے متعلق کتاب ہے کہ شریعت نے عالم کی معرفت کا جو طریقہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ عالم خداے تعالیٰ کا مخلوق ہے اور محض اتفاق کا نتیجہ نہیں اس مسئلے کی تشریح کے لیے شرع نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ نہایت بسیط اور محدود مقامات پر مشتمل ہے جس کے نتائج بدیہی اور مشہور و معروف ہیں۔ ابن رشد جمہور کے سامنے ان طریقوں کے علاوہ کسی اور مسلک کی پیش کرنے سے منع کرتا ہے، اور جو کوئی جمہور کی تفہیم کے لیے اس بسیط طریقہ سے انحراف کرے ابن رشد کے خیال میں جاہل اور گمراہ ہے۔ شریعت نے ایک بسیط قطعی دلیل پیش کی ہے جس کی بنیاد دو اصول پر ہے جن کا سب لوگ اعتراف کرتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ عالم اور اس کے تمام اجزا انسان اور تمام موجودات کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کسی خاص فعل کے مطابق ہو اور کسی مخصوص غایت کے تحت پائی جائے وہ لامحالہ مصنوع ہوگی اور اس کا ایک صانع ہونا جائے۔ اس قسم کا استدلال قرآن پاک میں موجود ہے جن میں سے بعض کو ابن رشد نے بطور شہادت لیا ہے جیسے *الرب یجعل الارض مھاداً والجلال اوتاداً* (کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑ کو میخیں نہیں بنائیں)۔

اس کے بعد اس آیت پر تعلق کے طور پر کچھ عبارت نکلی ہے جس سے اس کے گردش زمین کے عدم علم کا پتا چلتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: *ان الارض خلقت بصفة یتاتی نا المقام علیہا وانھا لو کانت متحرکة* "اور بالمشکل آخر غیر الموضع الذی ہی فیہ او بتبدل رخیل هذا القدر لما امکن ان توجہ فیہا ولا ان تخلق علیہا" (زمین کی تخلیق ایک ایسی حالت میں ہوئی ہے کہ ہم اس پر بسر کر سکتے ہیں اگر وہ متحرک ہوتی یا اس شکل کے علاوہ جس پر وہ پائی جاتی ہے کسی اور ہیئت پر ہوتی یا اس کے موجودہ حجم میں کمی زیادتی ہوتی اس پر ہماری تخلیق ممکن نہ تھی) ابن رشد کا یہ قول "وانھا لو کانت متحرکة" اس امر کا قطعی ثبوت ہے کہ وہ

زمین کے متحرک ہونے سے نا آشنا تھا اگر وہ زمین کی حرکت اور دوران سے واقف ہوتا تو اس صورت میں اس دلیل سے اس کا استدلال کس طرح ممکن تھا کیا اس دلیل سے مختلف زمانوں میں عوام الناس کو تشفی ہو سکتی ہے بالخصوص اس دور میں جب کہ مدرسی تعلیم کا معیار قرون وسطیٰ کے تمام علوم سے وسیع تر ہے؟

اس کے بعد ابن رشد نے زمین کے سکون کے ذریعے تخلیق کی حکمت پر استدلال کیا ہے۔ اس کے خیال میں خدا سے تعالیٰ نے اپنے قول ”والجبال اوقادا“ کے ذریعے ان منفقوتوں کی جانب تنبیہ کی ہے جو پہاڑوں کے ذریعے زمین کے سکون کی وجہ سے حاصل ہوتی ہیں، کیونکہ اگر زمین کا حجم موجودہ حجم سے کم فرض کیا جائے حتیٰ کہ پہاڑوں سے بھی کم ہو تو اس صورت میں دوسرے عناصر غلغلہ مانی اور ہوا کی حرکتوں سے اس میں جنبش ہوتی اور زلزلہ پیدا ہوتا اور اپنی جگہ سے الگ ہو جاتی!! اتنا ہم اس سے ابن رشد کے رتبے میں کمی نہیں ہوتی کیونکہ وہ طبیعیات یا فلکیات کا عالم ہیں تھا نہ ریاضی داں تھا بلکہ محض ایک فلسفی تھا، اس لحاظ سے وہ قابل ملامت نہیں ٹھہرتا کیونکہ اس کا دانا، اس کا وطن اور اس کی زبان ان حقائق علیہ سے نا آشنا تھی جن کا انخشاف اس کی کئی صدی بعد ہوا۔ ہم نے ان امور کا یہاں اس لیے تذکرہ کیا ہے کہ ابن رشد کی دلیل کی اہمیت کا اندازہ ہو جائے جس کو اس نے نہایت حسن نیت سے پیش کیا ہے اور اس کو تخلیق عالم کے مسئلے میں جمہور کی تشفی کا ایک معیار قرار دیا ہے۔ شاید ابن رشد نے اس دلیل کو اشرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے میں جو اس قدر مبالغہ کیا اور جمہور کو ایسے امور کے ذریعے مطمئن کرنے میں جو ان کے ذہن میں پہلے ہی سے موجود تھے کمال غضب کا اظہار کیا اس کی وجہ اس کا ایک خاص میلان تھا جس نے اس کو اشاعرہ کے طریقوں پر رد و قہر کرنے پر مجبور کیا جن کے استدلال کی بنیاد ایسے سچیدہ براہین پر ہوتی ہے جو عوام الناس کی عقل کی سطح سے بالا و برتر ہوتے ہیں، ابن رشد تو اس بات کا کامل اعتقاد ہے کہ عوام الناس کو کسی ایسی حقیقت کا ادراک نہیں ہو سکتا جس کی مثال محوسات میں نہ مل سکے۔

اسی اصول کے تحت ابن رشد کہتا ہے کہ جمہور کے لیے اس قسم کے آیات قرآنی جیسے ”وکان عرشہ علی الماء“ ”وخلق السموات والارض

فی سئۃ اہام نہ مستوی الی السماء وحی دہان کی مطلقاً دلیل نہ کی جانی چاہئے اور اس کی کسی اور تشبیل کو استعمال نہ کیا جائے، اور جس نے اس معنی میں تبدیلی کی اس نے گویا شریعت کی حکمت کو باطل کر دیا، کیونکہ عوام سے قطع نظر علما بھی عالم کے متعلق شرعی عقیدے کو سمجھنے سے قاصر ہیں، اور یہ سب سے کہ عالم حادث ہے اور بغیر کسی مادے کے زمانے سے ورے اس کی تخلیق ہوئی۔

پس اسی تشبیل پر اکتفا کرنا چاہئے جو قرآن، تورات اور دوسری آسمانی کتابوں میں موجود ہے۔ اسلام میں صرف اہل کلام ہی نے شبہات کا طومار باندھا کیا، کیونکہ انھوں نے شرعی امور کی ایسی تفسیر کی جس کی شرع نے اجازت نہیں دی، انھوں نے نہ ظاہری شریعت کی اتباع کی جس سے سعادت اور نجات حاصل ہوتی، نہ ہی وہ اہل یقین کے مرتبے پر فائز ہو سکے جس سے ان کا ان افراد میں شمار ہوتا جنھوں نے علوم یقینیہ کی سعادت حاصل کی ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے انبیاء کی بعثت پر بحث کی ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں، ایک تو انبیاء کا ثبوت، دوسرے یہ کہ جو شخص رسالت کا مدعی ہو وہ واقعی نبی ہے اور اپنے دعوے میں جھوٹا نہیں ہے۔ ابن رشد نے کچھ منطق اور کچھ قرآنی آیتوں سے یہ ثابت کیا کہ انبیاء کا وجود ہے اور افعال غارق عادت کا ان سے صدور ہو سکتا ہے اس قسم کے خوارق عادات نبی کی تصدیق پر دلیل ہوتے ہیں۔

۱۹۰

ابن رشد مجزے کی دو قسمیں قرار دیتا ہے جن میں سے ایک معجزہ برائی ہے، یہ معجزہ اس صفت کے مناسب نہیں ہوتا جس کی وجہ سے نبی کو نبی کہتے ہیں، اور معجزہ برائی کے ذریعے صرف عوام الناس کو یقین حاصل ہوتا ہے، اور نبوت کے مناسب معجزے کے ذریعے عوام اور علما دونوں کو تصدیق حاصل ہوتی ہے، کیونکہ وہ شکوک و اعتراضات جو معجزہ برائی پر ابن رشد نے وارد کئے ہیں

عوام ان سے نا آشنا ہیں، لیکن شریعت پر غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ اس کا دوثق و اعتماد مجزہ مناسب پر ہے نہ کہ مجزہ برائی پر۔ اس کے بعد ابن رشد نے تمیز مسئلے کی جانب توجہ کی ہے یعنی مسئلہ قضا و قدر۔ سب سے پہلے اس نے اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسئلہ شریعت کے اہم مسائل سے ہے، کیونکہ اس کے سمجھنے اور عقلی دلائل میں تضاد پائا جاتا ہے۔ قرآن میں بعض ایسی آیتیں ہیں جو عمومی طور پر اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر شے خدا کی قدرت کے تحت ہے، اور انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، اور بعض ایسی آیتیں ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور وہ مجبور نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلے پر حجتی حدیثیں ہیں وہ بھی آپس میں متعارض ہیں۔ اس مسئلے میں مسلمانوں کے دو فرقے ہو گئے ہیں۔ پہلے گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کا اکتساب اس کے گناہ اور نیکی کا سبب ہے جس کے تحت اس پر عذاب و ثواب مرتب ہوتا ہے، اور یہ معتزلہ ہیں۔ دوسرے فرقے کا یہ مسلک ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، اور یہ جبریہ ہیں۔ اشاعرہ نے درمیانی طریقہ اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان کے لئے کسب ہے، لیکن اس کا یہ اکتساب اور جس چیز کا اکتساب کیا جاتا ہے یہ دونوں خدا کے مخلوق ہیں۔

ابن رشد ان تینوں فرقوں کی رائے پر تنقید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے شرع کا مقصد مسوع اور معقول میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی غایت یہ ہے کہ ایک متوسط طریقے سے ان دونوں میں تقبیح پیدا کی جائے اور اس مسئلے میں یہی پسندیدہ طریقہ ہے اس لئے کہ یہ امر واضح ہے کہ خدائے تعالیٰ نے ہم میں چند قوتیں ودیعت کی ہیں جن کے ذریعے ہم متفاد اشیاء کا اکتساب کرتے ہیں۔ چونکہ ان اشیاء کا اکتساب اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ خارجی اسباب جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے مسخر کیا ہے ہمارے

موافق نہ ہو جائیں، اور تمام موافقات بھی رنچ نہ ہو جائیں، پس وہ افعال جو ہم سے منسوب ہوتے ہیں، ان کی تکمیل دو امور کے ذریعے ہوتی ہے؛ ایک تو خود ہمارے ارادے کو اس میں دخل ہے، دوسرے ان افعال سے ان کی مطابقت ضروری ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں جن کو ہم تقاضا و قدر سے تعبیر کرتے ہیں۔

۸۱ البتہ خارجی افعال مقتضائے حال کے مطابق ہمارے ان افعال کی یا تو تکمیل کرتے ہیں جن کا ہم قصد کرتے ہیں، یا ان کے سدراہ ہوتے ہیں اور یہی سبب ہے جو ہم کو دو متقابل مینے مختلف چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے (یہاں ابن رشد نے علم نفس پر قدیم اصول کے تحت بحث کی ہے): ارادہ ایک قسم کا اشتیاق ہے جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تحیل یا تصدیق سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصدیق ہماری اختیاری نہیں بلکہ چند ایسے امور کے ذریعے ہم پر عرض ہوتی ہے جو ہم سے خارج ہیں، مثلاً ہم کو خارج سے کسی شے کی جانب رغبت ہو تو ہماری یہ خواہش بالکل فیہ اختیاری ہوگی، اور ہم اس چیز کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اسی طرح خارج سے کوئی ناپسندیدہ شے ہمارے سامنے پیش کی جائے تو ہم اس سے بالاضطرار متنفر ہوں گے اور گریز اختیار کریں گے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ارادہ خارجی امور سے مقید و مربوط ہے (یہاں ابن رشد مذہب جبریت ڈیٹرمینزم (Determinism) کی تشریح کرتا ہے۔ نیز اس کے ان تاثرات کو بھی واضح کرتا ہے جو انسانی افعال پر مرتب ہوتے ہیں) وہ کہتا ہے: چونکہ خارجی اسباب کا مکمل ایک محدود نظام اور معین ترتیب کے تحت ہوتا ہے اس لئے لازمی ہے کہ ہمارے افعال ایک محدود نظام کے تحت ہوں۔ اس قسم کا ارتباط نہ صرف ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے بلکہ ہمارے افعال اور ان اسباب میں بھی پایا جاتا ہے جو ہمارے جسم میں ہیں۔ اس طرح وہ نظام جو ان داخلی اور خارجی اسباب پر

مشکل ہے اور ناقابل حل ہے، قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو خدا نے اپنے بندوں کے لئے لکھ دیا ہے، وہ لوح محفوظ ہے، اور اللہ تعالیٰ کو جو ان اسباب کا علم ہے وہ ان کے وجود کی علت ہے اور اس کا علم غیبی علم ہے جو اسی حد تک محدود ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے ظلم و عدل پر بحث شروع کی، اور یہ چوتھا مسئلہ ہے اور جیسا کہ ہر مسئلے کی ابتدا میں اس کی عادت ہے اشاعرہ کے ان خیالات کی جو جو عدل سے متعلق ہیں، تردید شروع کی اور کہا کہ اس مسئلے میں ان کی رائے نہایت مہمل ہے، کیونکہ انھوں نے خدا اور انسان میں امتیاز کیا ہے، اور کہتے ہیں کہ انسان کے افعال تو عدل و ظلم سے متصف ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ شرع سے مکلف ہے اور ایسی ہستی جو مکلف نہیں ہے، اور نہ شرع کے حدود میں داخل ہے، اس کے کسی فعل پر ظلم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے کل افعال سرتاپا عدل ہیں۔ یہ قول فی حد ذاتہ بالکل صحیح ہے کیونکہ افعال بہ حیثیت افعال ہونے کے شرعی قیود سے مجبور ہو کر ان پر نہ ظلم کا اطلاق درست ہو سکتا ہے نہ عدل کا۔ اس کے قطع نظر افعال پر حکم لگانے وقت ان پر مختلف نقاط نظر سے غور کیا جانا چاہئے، جیسے ان کے مقتضیات حدود مثلاً زمان و مکان، سبب علت، اثر و غمرہ کا لحاظ رکھا جانا چاہئے۔ لیکن ابن رشد نے اشاعرہ پر ان کی اس رائے کی بنا پر ایک قیامت ڈھادی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود ابن رشد اس بحث میں قایم نہیں رہ سکا جب تک کہ اس نے تاویل کا راستہ اختیار نہیں کیا، حالانکہ اس طریقے سے خود اس ہی نے روکا ہے اور اسی بنا پر دیگر اہل مذاہب کی خدمت کی ہے۔ اس نے یہ اصول اس وقت اختیار کیا جب کہ اس نے ایسی قرآنی آیتوں کو جن میں یہ ظاہر تھا قضا پایا جاتا ہے بہ طور شہادت پیش کیا، اور کہتا ہے: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مسئلے پر ان متعارض آیتوں کو پیش کرنے میں کیا مصلحت تھی جس سے تاویل کی ضرورت لاحق ہوئی حالانکہ تم خود ہر جگہ تاویل کے مخالف ہو تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مجبور کے

فہم کے مطابق اس مسئلے کی تشریح کے لئے اس تاویل پر مجبور ہونا پڑا اور اسی قدر کافی ہے۔“

پانچواں مسئلہ معاد سے متعلق ہے۔ اس کے وقوع میں تمام شریعتیں متفق ہیں لیکن جن تمثلات کے ذریعے جمہور کو اس فیہی حالت کی تفہیم کی گئی ہے ان کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض شریعتوں نے ان کو روحانی قرار دیا ہے، یعنی صرف نفوس کے لئے، اور بعض کے عقیدے کی رو سے یہ روحانی اور جسمانی دونوں پر مشتمل ہے۔

شریعت اسلامیہ کے پیش نظر یہ امر تھا کہ محسوس تمثیل کے ذریعے عوام الناس کی کافی تفہیم ہو سکتی ہے اور محسوس عذاب و ثواب سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں اس لئے اس نے یہ خبر دی کہ اللہ تعالیٰ شک و رواج کو ایسے اجساد میں لوٹائے گا جن میں وہ ہر وقت انتہائی آرام محسوس کریں گے، یہی جنت کی مثال ہے۔ اسی طرح شقی نفوس کو ایسے اجساد دیے جائیں گے جن میں وہ ہمیشہ انتہائی اذیت محسوس کریں گے اور یہ دوزخ کا تمثیل ہے۔

تمام شریعتوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مرنے کے بعد نفوس پر خاص حالات طاری ہوں گے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ اس مسئلے میں مسلمانوں کے تین فرقے ہو گئے ہیں اور ان تینوں میں سے بعض پھر دو گروہ پر منقسم ہیں اس مسئلے میں تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ہر انسان کو اسی حد تک عقیدہ رکھنا لازمی ہے کہ جس حد تک اس کے فہم کی رسائی ہو مابتہ ایسی تحقیق سے احتراز کیا جائے جس سے اصل ہی باطل ہو جائے، یعنی اس کے وجود کا مطلقاً انکار کیا جائے اس قسم کا عقیدہ کفر کو مستلزم ہوتا ہے۔ ان تمام امور کی بنیاد نفس کے بقا پر ہے، یا اس کی جانب تنبیہ کی گئی ہے۔

یہاں ابن رشد کی بحث کا اختتام ہوتا ہے۔ ہم نے اس کے تمام اہم اجزاء پر روشنی ڈالی ہے اور بسجد امکان اس وسیع النظر دور رس حکیم کے نصب العین کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔



## تہافتہ الفلاسفہ

### تہافتہ التہافتہ

۱۹۳

ان دونوں کتابوں کو تاریخ فلسفہ عربی میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان میں سے پہلی تہافتہ الفلاسفہ ہے جو ابو حامد محمد بن محمد الغزالی کی تالیف ہے۔ اس کتاب اور کتاب ”حیاء علوم الدین“ کی وجہ سے غزالی کے انصار و مدینے انھیں ”امام“ اور حجتہ الاسلام کا لقب دیا ہے کیونکہ انھوں نے اپنی ذات کو عقاید اسلامیہ کی مدافعت اور شریعت کی حمایت میں وقف کر دیا، اور تمام فلسفیوں اور ان کے فلسفے کا مقابلہ کیا جو مکالمے یونان (جنہیں قدمائے یونان کہا جاتا ہے) سے لے کر ابن سینا تک (جو غزالی کے زمانے میں اس سلسلے کا آخری فلسفی سمجھا جاتا تھا) گزرے ہیں۔ اس وقت اس کتاب پر تقریظ یا تنقید کی حیثیت سے کسی قسم کی بحث کا موقع نہیں۔ غزالی کی تالیفات اور حالات کی تحقیق اور ان کے تعلیمات کی تفحیص کے ضمن میں اس پر روشنی ڈالی جائے گی۔ تہافتہ التہافتہ، تہافتہ کی تردید ہے جس کو ابن رشد کے قلم سے اس کتاب کی تالیف کے تقریباً سو برس بعد مدون کیا گیا فلسفے اور فلاسفہ سے ابن رشد کو وہی نسبت ہے جو غزالی کو شریعت سے، یعنی اس نے اپنی زندگی کو حکما کی حمایت اور مدافعت کے لئے (جو یونان کے ابتدائی دور سے اپنے زمانے تک یعنی غزالی کی وفات کے تقریباً ایک صدی بعد تک گزر رہی) وقف کر دیا۔

غزالی نے چھٹی صدی کی ابتدا میں وفات پائی اور ابن رشد کا انتقال اس کے اختتام پر ہوا۔ پس اس کے لئے ”حجتہ اشکوتہ و الحکم“ کا لقب بوزوں ہے، جیسا کہ غزالی کو حجتہ الاسلام کہنا سزاوار ہے کیونکہ کتاب تہافتہ نے تقریباً

ایک صدی تک فلسفے اور حریت فکری پر لگاتار حملے کئے، حکما کے عقول کو کمزور قرار دیا، ان کی تکفیر کی، ان کو ملعون اور عذاب ووزخ کا مستحق ٹھہرایا۔ نیز انھیں مخلوق کی بدظنی اور خالق کے غضب کا نشانہ بنایا۔ مشرق اور مغرب کے فلاسفہ میں سے کسی نے بھی اس کتاب کی تردید نہیں کی، نہ اس کے بعض ان الزامات کو غلط قرار دیا جو تمام فلسفے کے لئے ذلت و رسوائی کا باعث تھے۔

ابن رشد نے اس کتاب پر تنقید سے اپنے عاشق حکمت اسلاف اساتذہ تلامذہ اور اقربا کے اس داغ کو دور کر دیا جس میں دوسرے بالکل ناکام رہے تھے۔ اس نے فلسفے میں از سر نو روح پھونکی اور اس کی شان و شوکت اور زیبائش کو تازہ کر دیا جب کہ غزالی نے اس کے قلب کو مجروح اور روح کو فرسودہ کر دیا تھا۔ تہافتہ الفلاسفہ پر ایک مختصر مقدمہ پیش کرنے کے بعد جس سے اس کتاب کے نام اور اس کی تائید کی غرض کی توضیح ہو جائے گی۔ ہم تہافتہ التہافتہ پر اپنے خیالات کا اظہار کریں گے۔

## کتاب کا نام اور اس کی غایت

غزالی فرماتے ہیں: میں نے اس کتاب کی ابتدا اس لئے کی ہے کہ اس کے ذریعے قدیم فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے عقیدے کی کمزوری اور الہیات میں ان کے خیالات کا تناقض واضح ہو جائے، نیز ان کے مذہب کی خرابیوں اور اس کے ان نقائص پر روشنی ڈالی جائے جو درحقیقت عقلا کے نزدیک مضحکہ خیز اور ذکیا کے لئے موجب عبرت ہیں، میری مراد ان کے ان مختلف عقائد اور خیالات سے ہے جس میں فلاسفہ مجہور اور عوام الناس سے جدا و ممتاز ہیں۔

## تقدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف غزالی کا مقصد

غزالی کا اصول یہ ہے کہ فلاسفہ کے مذہب کی بعینہ تشریح کی جائے تاکہ تقلید پرست طہرین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اوائل و اواخر سے جو نامور افراد گزرے ہیں وہ سب اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے تھے۔ اس وقت ہر اس شخص پر (جو یہ سمجھتا ہے کہ تقلید کفر اختیار کرنا ذکاوت طبع اور روشن رائی پر دلالت کرتا ہے) واضح ہو جائے گا کہ وہ اکابر فلاسفہ اور مشاہیرین کی وہ تقلید کرتا تھا، انکار شریع کے الزام سے مبرا ہیں، بلکہ یہ لوگ خدا پر ایمان رکھتے تھے اور انبیاء کی تصدیق کرتے تھے لیکن بعض اصول کی تفصیل میں ان سے لغزش ہو گئی، چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور اوروں کو بھی گمراہ کر دیا۔

## کتاب تہافتہ کی تدوین کے اسباب

غزالی فرماتے ہیں کہ انھوں نے ایک ایسے گروہ کو دیکھا جو اپنے ہمعوموں پر محض ذکاوت کے ذریعے امتیاز حاصل کرتے تھے۔ ان کو اسلامی فرقوں سے کوئی واسطہ تھا نہ عبادت سے کوئی سروکار، وہ شعائر اسلام کی تحقیر کرتے تھے اور انھوں نے تمام قیود شریعت سے آزادی حاصل کر لی تھی۔ ان کے کفر کا صرت یہی سبب تھا کہ چند نوبائیں ان کے کان میں پڑی تھیں۔ انھوں نے سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو، لائیس وغیرہ کے وہشت اگیز نام سن پائے تھے، نیز ان کے متبعین کے ذریعے انھیں ان فلاسفہ کے عقول کی تعریف اور ان کے مختلف علوم (جیسے ہندسہ، منطق، طبیعیات، الہیات) میں تجروران کی کمال ذکاوت کے متعلق بہت کچھ واقفیت

حاصل ہو گئی تھی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ باوجود اپنی کمال دانشمندی اور اعلیٰ فضیلت کے مذہب اور شریعتوں کے منکر ہیں اور مذاہب کے تفصیلی امور کے قائل نہیں۔ ان کے خیال کی رو سے یہ تمام شرائع انسان کے ایجاد کردہ ہیں اور محض جھوٹ اور فریب کا مجموعہ ہیں۔ جب وہ لوگ جو محض دانشمندی کے لحاظ سے ہمسروں میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے تھے ان کے اس قسم کے خیالات سے آشنا ہوئے اور فلاسفہ کے ان اعتقادات کو اپنے طبعی میلانات کے مطابق پایا تو انھوں نے خود کو عقائد کفر سے آراستہ کر لیا اور اپنے زعم میں خود کو فضلاء کے گروہ میں شمار کرنے لگے۔ جمہور کی امداد سے بے نیاز ہو گئے اور آبار و اجداد کے عقائد کو اپنے لئے ننگ و عار سمجھنے لگے۔

## غزالی کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا

غزالی نے ابتدا ہی میں فرمایا ہے کہ وہ صرف اس فلسفی کی رائے کے تناقض کے اظہار پر اکتفا کریں گے جو تمام حکما کا پیشرو و فیلسوف مطلق اور معلم اول ہے، یعنی ارسطو۔ کیونکہ فلاسفہ کے خیال کے مطابق اس نے ان کے تمام علوم کو ترتیب دیا، اور ان کے خیالات میں کاٹ چھانٹ کی اور ان کے خیالات کا لب لباب پیش کیا، اور اپنے تمام پیشرو و فلاسفہ یہاں تک کہ اپنے استاد کی بھی تردید کی جس کو انھوں نے افلاطون الہی کا لقب دیا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ غزالی نے محض ارسطو پر اکتفا نہیں کیا جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے، بلکہ تمام فلاسفہ کے خیالات کو بھی شامل کر لیا۔

## فلاسفہ کے علوم

غزالی نے لکھا ہے کہ ان کی بحث الہیات کے مسائل تک محدود رہے گی

کیونکہ حساب، ہندسہ اور منطق کے علوم میں تنقید کی گنجائش نہیں۔ فلاسفہ نے حسابی اور منطقی علوم کے ضمن میں اپنے علوم الہیہ کی صداقت پر استدلال کیا ہے اور ان دلائل کے ذریعے ضعیف العقول افراد کو دھوکا دیا ہے۔ اگر ان کے حسابی اور منطقی علوم کی طرح ان کے علوم الہیہ کے دلائل بھی قطعی اور یقینی ہوتے تو ان علوم میں ان کا کوئی اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ حسابی علوم میں انہوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔ ”طبعی طور پر غزالی ان مسائل کی تردید نہیں کر سکتے تھے کیونکہ وہ حسابی اور منطقی علوم کی صحت کے قائل ہیں۔

### فلاسفۃ اسلام

غزالی فرماتے ہیں: ”ارسطو کی کتابوں کے شارحین نے جو بھی اپنا کلام پیش کیا ہے وہ تحریف و تبدیل سے نالی نہیں، اس کی تشریح اور تاویل ضروری ہے، کیونکہ اس سے بھی باہمی اختلافات رونما ہوئے ہیں۔ اسلامی متفلسفین میں نقل اور تحقیق کے اعتبار سے سبب سے بہتر ابونصر فارابی اور ابن سینا ہیں۔ یہاں ہم ان گمراہ ائمہ کے مذہب میں سے جو کچھ کہ انہوں نے اختیار کیا اور صحیح سمجھا ہے، اس کی تردید پر اکتفا کریں گے۔ اس طرح ہم یہاں فلاسفہ کی تردید صرف انھی ترجمین فارابی و ابن سینا کی شرح کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

ان تین مسائل کی تشریح جن میں غزالی نے

فلاسفہ کے تناقض کو ظاہر کیا ہے

(۱) ازلیتِ عالم کے متعلق فلاسفہ کا مذہب۔

- (۲) ابدیت عالم کے متعلق ان کا مذہب۔  
 (۳) ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے اور عالم اس کی صنعت ہے۔  
 (۴) صانع کے اثبات میں ان کا بھجڑ۔  
 (۵) دواۓ الہ کے محال ہونے پر دلیل پیش کرنے سے ان کا قاصر رہنا۔  
 (۶) اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کے متعلق ان کا مذہب۔  
 (۷) ان کا یہ قول کہ اول زمانہ کی ذات جس اور فصل پر منقسم نہیں ہوتی۔  
 (۸) ان کا یہ قول کہ اول ایک بیضی تھی جس کی کوئی لامبیت نہیں۔  
 (۹) اول کو غیر جسمانی ثابت کرنے میں ان کا بھجڑ۔  
 (۱۰) دہریت کا عقیدہ اور صانع کے وجود کی نفی فلاسفہ کے مذہب کو لازم ہے۔  
 (۱۱) اس امر کو ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اول — یعنی صانع عالم کو اپنے غیر کا علم ہے  
 (۱۲) اس قول کے ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اول — یعنی صانع عالم کو اپنی ذات کا علم ہے۔  
 (۱۳) ان کا یہ قول کہ اول کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔  
 (۱۴) ان کا یہ قول کہ آسمان ایک متحرک بالارادہ حیوان ہے۔  
 (۱۵) اس غرض کی تصریح جو متحرک سماں ہے۔  
 (۱۶) ان کا یہ قول کہ آسمانی نفوس کو اس عالم میں جزئیات حادثہ کا علم ہوتا ہے۔  
 (۱۷) ان کا یہ قول کہ خرق عادت محال ہے۔  
 (۱۸) ان کا یہی اس قول پر عقلی دلیل پیش کرنے سے قاصر رہنا کہ انسان فی نفس ایک جوہر قائم بنفسہ ہے۔ نہ وہ جسم ہے نہ عرض۔  
 (۱۹) ان کا یہ قول کہ نفس بشریہ کا فنا ہونا محال ہے۔  
 (۲۰) ان کا باعث، حشر اجساد، ورجنت ووزخ کی جہانی لذتوں

اور تکلفیوں سے انکار کرنا۔  
 اگر کوئی شخص ان مباحث کا بغیر اقیان مطالعہ کرے تو اس پر واضح ہوگا کہ یہ سب  
 مسائل اسلامی فرقوں اور دیگر اہل مذہب کے تمام طبعی اور الہیاتی علوم پر  
 مشتمل ہیں خواہ وہ قدیم ہوں یا جدید، سوائے ان چند مسائل کے جن کا  
 قائل ہونا مفکرین کے جہل کے مترادف ہے جیسے کہ مسائل ۱۲، ۱۵، ۱۶۔  
 اب رہے ریاضی کے مسائل، ان کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اور  
 نہ اس میں اختلاف کی تکنیاں ہیں۔ منطق معقولات میں غور و فکر کا ایک  
 آلہ ہے۔ اس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جو اہمیت رکھتا ہو اس کے بعد غزالی نے  
 ان مسائل کی توضیح کی ہے اور اپنے ایک خاص طریقے اور خیال کے تحت ان کی  
 تنقیص کی ہے اور اس کے لئے بے شمار دلائل، مسائل، بیانات، مسالک طرق  
 اصول و فروع، مقامات و اعتراضات پیش کئے ہیں، اور اپنی اس عجیب کتاب کو  
 اس قول پر ختم کیا کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تم نے ان لوگوں کے مذاہب کی  
 توضیح تو کر دی، لیکن کیا تم ان کے ہم عقیدہ لوگوں کے کفر کا حکم لگانے ہو اور  
 انھیں واجب القتل قرار دیتے ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان تین مسئلوں میں  
 ان کی تکفیر کریں گے:-

- (۱) مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ تمام جو اہر قدیم ہیں۔
- (۲) ان کا یہ قول کہ خدا اے قتالی کو اشخاص کے جزئیات حادثہ کا علم  
 نہیں ہوتا۔

(۳) ان کا جسارہ کی بعثت اور حشر کا انکار کرنا۔

یہ تینوں مسائل اسلامی اصول کے منافی ہیں۔ ان کا معتقد انبیاء کو دروغ گو  
 قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انھوں نے تمام احکام عامۃ الناس کی تفہیم کے لئے  
 مصلحت کے تحت بیان کئے ہیں۔ اسلامی فرقوں میں کوئی بھی اس قسم کا  
 عقیدہ نہیں رکھتا۔ ان تینوں مسئلوں کے علاوہ جو کچھ انھوں نے صفات الہیہ  
 اور توحید کے عقیدے میں تصرف کیا ہے ان کا مذہب معتزلہ کے مذہب سے  
 بہت کچھ مشابہ ہے۔ اسی طرح اسباب طبعی کے تلامذہ میں ان کا وہی مذہب ہے

جس کی معتزلہ نے تولد کے مسئلے میں توضیح کی ہے۔  
 فلاسفہ کے جو عقائد ہم نے بیان کئے ہیں ان سے رسوائے مذکورہ بالا  
 تین اصول کے بعض اسلامی فرقے متفق ہیں۔ پس جو کوئی اسلامی فرقوں سے  
 اہل بدعت کو کافر قرار دیتا ہے وہ ان کو بھی کافر کہتا ہے، اور جو تکفیر میں  
 توقف کرتا ہے وہ صرف ان تین مسائل میں تو انھیں ضرور کافر قرار دے گا۔  
 اس وقت ہم اہل بدعت کی تکفیر کے متعلق کہہ وہ کس حد تک جائز ہے، یا  
 ناجائز ہے، غور کرنا نہیں چاہتے، کیونکہ یہ اس کتاب کے اصل مقصد کے  
 منافی ہو گا، اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ اس آخری نتیجے کا اظہار اس  
 ہانگ دہلی کے ساتھ نہیں کیا گیا جس سے غزالی نے اپنی کتاب کی ابتدا کی تھی۔  
 شروع ہی میں اس کتاب کے پڑھنے والوں کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزالی عنقریب  
 زمین چیر دیں گے، پہاڑ کی چوٹیوں تک پہنچ جائیں گے اور حکما کے فلسفے کی  
 بنیاد ہی کو مہدم کر دیں گے، اور اگر وہ پول کی عمارت کا ایک پتھر بھی باقی  
 نہیں چھوڑیں گے (یہ وہ عالیشان عمارت ہے جس کو قدمانے حکمت کے  
 دیوتا منروا کے عبادت کے لئے بنایا تھا)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی تمہید بالمداغ کے طریقے سے واقف تھے  
 کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب کے مقدمے میں ایسے پراثر الفاظ اور جملے استعمال  
 کئے جس سے ان کے مخالفین کے دل میں ایک رعب قائم ہو گیا۔ اس کے بعد  
 منطقی شبہات کے انداز میں مسائل فلسفہ پر مناقشہ شروع کیا جس میں ہر وقت  
 انھوں نے مذہبی عبارتوں کو اپنے قول کی تائید میں پیش کیا ہے، اور جو ان پر  
 ایمان نہ لائے اُس کو کافر قرار دیا ہے۔ اس طرح وہ ہر جگہ فلاسفہ پر لعنت  
 بھیجتے، ان کو گالیاں دیتے اور ان کی تحقیر کرتے ہیں اور ان سے اور ان کے  
 کفر سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں!

ہر حال غزالی نے اس طریقے سے سب و شتم کیا ہے کہ جس سے  
 حلیم الطبع شخص بھی غضبناک ہو جائے اور محبت پسند آدمی تو ان سے فوراً  
 بدظن ہو جائے۔ بالخصوص اس وقت جب وہ فلاسفہ سے ان کے علوم کے



اعمال میں اس طرح مناقشہ کرتے ہیں گویا کہ وہ انھیں میں سے ہیں اور ان سے بخوبی واقف ہیں، اور ان کے سارے اسرار سے آگاہ ہیں۔ پھر اپنی تصانیف میں ان پر سخت حملے کرتے ہیں۔ یہی وہ بات ہے جس سے بے لوث قارئین بھی غزالی سے بدظن ہو جاتے ہیں۔ گو اس میں شک نہیں کہ وہ ایک زبردست شخصیت رکھتے ہیں اور مشرق میں فکر شناسی کے ائمہ میں۔

یہ عجیب بات ہے کہ غزالی نے ابتدا میں حکماء کی تردید کا جو مہیب انداز اختیار کیا تھا اس کی انتہا ایک بسیط خاتے پر ہوئی جو ان کے اہم مباحث پر مشتمل ہے اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے کہ غزالی نے فلاسفہ کی بیس مسائل میں تکلیف کی ہے اور اراطو سے آبن سینا تک تمام مفکرین کی تکفیر کی ہے، ان کے نقائص واضح کئے ہیں ان کے اختلاف و تناقض کو ظاہر کیا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے بیس مسائل میں سے سرفہائیں کی تردید پر اکتفا کیا۔ اگر ان کی اصلی غایت ان تین مسائل ہی میں فلاسفہ کی تکفیر ہوتی تو وہ ان ہی تین پر اکتفا کرتے اور دوسرے مسائل سے بحث نہیں کرتے۔ لیکن غزالی کی حالت ایک ایسے سہور پہلو ان کی سی ہے جو میدان میں صرف اس لئے اترتا ہے کہ اپنے مخالف کو ایسی جسمانی حرکت کے ذریعے عاجز کر دے جو کمال مہارت اور دانائی کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب اس کا حریف اس کے دائرہ کا جواب دیتا ہے تو وہ اس کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی خفیت کا اظہار کرے لگتا ہے، یہاں تک کہ اس کا حریف اس کے بیس دلوں میں سے سترہ کا جواب دے دیتا ہے، اس وقت وہ میدان بزدلتے باہر نکل آتا ہے اور ایک ایسی دہشتناک آواز سے جس سے عوام الناس لرزہ بر اندام ہو جائیں، چلا کر کہتا ہے: میرے دوست، میں نے تم پر اپنا کمال ظاہر کر دیا، حقیقت تو یہ ہے کہ میں اور میرا حریف سوائے مین داؤں کے دوسری تمام چیزوں میں بالکل متفق ہیں، اگر مزید غور و فحوص کا موقع دستیاب ہو تو ہم ان میں بھی متفق ہو جائیں گے!

اس ضروری مقدمے کے بعد ہم آبن رشد پر بحث کرتے ہیں جو

غزالی کا مخالف ہمسرا اور فریق غالب ہے جس نے فلسفیانہ فکر کے میدان میں غزالی کو پیچھاڑا ہے۔

ابن رشد کی کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں ان میں ایک خاص ترتیب تقسیم، تبویب ہے جو علم حدیث کی تالیف کے اصول پر منطبق ہوتی ہے۔ البتہ کتاب تہافت التہافت میں جس پر اب ہم بحث کریں گے غزالی کی تہافت الفلاسفہ کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ پہلے وہ متن کے چند جملے پیش کرتا ہے، ساتھ ہی ان کی تردید بھی کرتا جاتا ہے۔ اس طرح اس نے بہت سے حصے کا اقتباس کیا لیکن بعد میں غور کیا کہ اس طریقے سے ایک کتاب میں دو کتابوں کی تدوین ہوتی ہے جو موجب طوالت و زحمت ہے، اس لئے وہ غزالی کے چند ابتدائی جملوں کے اقتباس پر اکتفا کرتا ہے اور اس کو الٰہی قول کہنا یا الٰہی اتھو یا قال الٰہی حامد پر ختم کرتا ہے۔ اس طرح قارئین کو دو کتابیں پڑھنی پڑتی ہیں، ایک تو غزالی کا کلام، دوسری ابن رشد کی تردید۔

لیکن اس مقصد کے حصول میں ہم کو بہت سی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابن رشد کھفوں یا کسی خاص حصے کا حوالہ نہیں دیتا کیونکہ اس کے زمانے میں ان کی کوئی کمعین تعداد نہیں تھی، مختلف نسخے کتابت اور شکل کے لحاظ سے یکساں نہ تھے تاکہ اس کا نسخہ جمہور کے دیگر نسخوں پر منطبق ہو سکے۔ ایک اور دشواری یہ ہے کہ جس مشرقی شخص نے ان دونوں کتابوں کو طبع کیا ہے، اس نے انھیں ایک ہی جلد میں شایع کر دیا ہے، ان سے مستفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پڑھنے سے قبل ان دونوں کو علیحدہ کر لیں۔ اس پر طرفہ یہ ہے کہ یا تو طبع، یا عدم ذوق کی وجہ سے ناشر نے ان دونوں کتابوں کے ساتھ ایک اور کتاب حاشیہ پر لکھ ماری ہے (جو یا تو خواجہ زادہ کی تالیف ہے، یا علماء روم میں سے کسی عالم کی، مگر بلاشبہ یہ شخص اسلامی مشرق کے زمانہ اخطا کے علمائے ہے) لیکن اس کتاب کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس رومی عالم نے غزالی اور ابن رشد کے مختلف فیہ مسائل میں محاکمے کا قصد کیا ہے صرف یہی چیز اس کی کم فہمی کے

ثبوت کے لئے کافی ہے کیونکہ ان دونوں کے خیالات میں تحکیم و تطبیق محالات سے ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی فکر، عقیدے، رائے اور طریقے کے اعتبار سے دوسرے کے بالکل مخالف ہے۔

اس اعتبار سے کتاب تہافتہ موجودہ زمانے میں ایک ایسے مجموعے کی حیثیت رکھتی ہے جو باقی اور اوراق پر لکھا ہوا ہو جس کے حروف بعد سے اور صفحات گنجان ہوں، اور جس کے مطالعے سے نہایت بلند ہمت حکمت کے دل دادہ قارئین بھی گھبرا اٹھیں۔ بلاشبہ عربی فلسفے کی کتابوں اور یورپ کی ان کی مماثل کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو اس سے صاف طور پر اس امر پر روشنی پڑے گی کہ ہمارے عقول اور قلوب میں حکمت کا کیا مرتبہ ہے، بلکہ اس سے دنیا میں ہمارے عقلی مرتبے کا بھی پتہ چل سکتا ہے۔

البتہ ایک دوسرے اعتبار سے کتاب تہافتہ التہافتہ کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں ایک فلسفی فلسفے کی مداخلت کرتا ہے، اور ہماری نظریں یہ ایک نہ بردست مداخلت ہے جو ایک عظیم الشان عربی مسلم فلسفی نے ایک دوسرے عظیم الشان شرعی مسلم مفکر کے خلاف پیش کی ہے۔

اس کتاب میں ابن رشد کی حیثیت ایک ایسے فلسفی کی سی ہے جو فلسفے کے تمام ادوار سے واقف ہو، اور یونان اور عرب کے قدیم و جدید اہل فکر کی کتابوں پر عبور رکھتا ہو۔ وہ فلسفے کی ایک ایسے شخص کی طرح مداخلت کرتا ہے جو نہایت پُر وقار اور مستقل مزاج ہو، اور جو دشمن کی افترا پر دازی سے ہمیش میں نہ آئے، نہ بدینیتی اس کو ایسے اقوال پر مجبور کرے جو عاقل کے شایان شان نہ ہوں، اسی طرح دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کی خواہش اس کو مخالف کی توہین پر نہ اُکسائے، اور نہ قدامت فلسفے کی حمایت کا شوق اسے ان فلاسفہ کو ایسے رنگ میں پیش کرنے پر آمادہ کرے جو نفس الامر کے خلاف ہو۔ یہ امر واضح ہے کہ یونانیوں کے بعد جو مشاہیر فلاسفہ گزرے ہیں ان میں سے وہ کسی کا بھی احترام نہیں کرتا، نہ خود یونانیوں میں ارسطو کے ماقبل اور مابعد کے فلسفیوں سے اس کے نزدیک کوئی واجب الاحترام ہے۔

وہ ابن سینا، اور فارابی کے حقوق کو نظر انداز نہیں کرتا، البتہ ان کے اصول کی صحیح جانچ کرتا ہے۔ اسی طرح غزالی پر بے جا طعن و تشنیع نہیں کرتا بلکہ اکثر اس کی تنقید حکمت و دوراندیشی پر مبنی ہوتی ہے۔

ابن رشد متعدد مواقع پر لکھتا ہے کہ قال ابو حامد فی اللہ عند وجہ اللہ علیہ لیکن چند خاص موقعوں پر غزالی کی غلطیوں کو لغزش پر محمول نہیں کرتا بلکہ ان کو ان کے خاص طریقے پر مبنی قرار دیتا ہے، مثلاً وہ ان کے متعلق لکھتا ہے کہ ”جیسا کہ ہم نے کہا ہے غزالی نے مخالفت کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ نہایت مذموم ہے، بلکہ وہ سخت کلامی میں داخل ہے، اگر انھیں کتاب بفسطہ کا علم ہو تو تمھیں بھی اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا۔“

میرے خیال میں ”کتاب الہدایۃ“ کے زمانہ حال تک موجود رہنے کی ایک خاص وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے غزالی کی کتاب کا تحفظ کیا، کیونکہ اس میں فلسفے کے مقابل میں شریعت کی تائید کی گئی ہے۔ اس کے بعد کتابوں نے ان دونوں کتابوں کو ایک جگہ جمع کر دیا، کیونکہ انھیں اس ارتباط کے لحاظ سے جس کام میں نے ذکر کیا ہے ایک ہی نسخے میں لکھنے کی ضرورت تھی۔

ظاہر ہے کہ خواجہ زادہ نے (جس کی وفات نویں صدی ہجری کے اواخر میں واقع ہوئی) یہ علمی خدمت ایک خاص مقصد کے تحت کی۔ اس کا یہ فعل ان دونوں حکیموں کے درمیان محاکمے کی خواہش کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اس کی تالیف کا باعث ترکوں کی وہ خاص توجہ تھی جو ان دونوں کتابوں کی نشر و اشاعت کے متعلق ہوئی، تاکہ اس کے حاشیے پر خواجہ زادہ کو بقائے دوام کا شرف حاصل ہو۔ کیونکہ ہمارے تجربے سے یہ امر بایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ ایسی اعلیٰ تالیفات جو خالص فلسفیانہ تھیں یا تو فنا ہو گئیں یا اندرائش نہ کر دی گئیں۔

ابن رشد نے اپنی کتاب کی ابتدا ایک سلسلے پر ایسے میں کی ہے جس کو اس نے اساتذہ یونان سے سیکھا ہے۔ مقدمہ صرف دو سطریں ہے جس کو ہم یہاں نقل کئے دیتے ہیں۔ حمد و صلوات کے بعد لکھتا ہے: ہمارے

اس قول کا مقصد یہ ہے کہ ”کتاب تہافہ“ میں جن مسائل کو ثابت کیا گیا ہے صداقت اور یقین کے اعتبار سے ان کے مرتبے کا تعین کیا جائے، اور یہ بتلایا جائے کہ ان میں سے اکثر یقین و برہان کے درجے سے گہرے ہوئے ہیں۔  
ابن رشد کے اس بسیط اور موثر مقدمے کو دیکھئے اور اس کے مقابل میں غزالی کے اس مشور و شعبہ ارتجیح و بیکار اور آفت خیز جملوں کو ملاحظہ کیجئے جو انھوں نے فلاسفہ، اہل ذکاوت اور محدثین کے خلاف استعمال کئے ہیں۔  
بلاشبہ حقیقت کو زیرِ بالاش کی ضرورت نہیں، وہ اپنی فوت اور سن کے اعتبار سے تمام مظاہر سے بے نیاز سے ع  
نہیں محتاج زیرِ کا جسے خوبی خدا نے دی

## ”کتاب تہافہ“ پر ابن رشد کی تنقید

۲۰۲

فلاسفہ کے خیال کی رو سے عالم کا اس طرح مدوم ہونا محال نہیں کہ وہ کسی اور شکل میں تبدیل ہو جائے، کیونکہ اس صورت میں عدم تابع اور بالعرض ہو گا جس چیز کو وہ محال قرار دیتے ہیں، وہ اشیا کا بالکل مدوم ہونا ہے کیونکہ ایسی حالت میں فاعل کا فعل اولاً بالذات عدم سے متعلق ہو گا۔ فلاسفہ کے اس قول کو غزالی نے بالعرض عدم کے متعلق سمجھا، حالانکہ وہ بالذات عدم سے متعلق تھا، اور فلاسفہ نے جو اس کے اقتناع کا حکم لگایا، اس پر انھیں مورد الزام قرار دیا۔  
یہ کتاب اکثر اسی قسم کے اقوال پر مشتمل ہے اس لحاظ سے اس کتاب کو ”تہافۃ الفلاسفہ“ کی بجائے ”تہافۃ مطلق“ یا ”تہافۃ ابو حامد“ سے موسوم کیا جائے تو مناسب ہو گا، اور ”تہافۃ التہافۃ“ کو جو ابن رشد کی تالیف ہے (کتاب التفرق بین الحق والتہافت من الاقاویل) کہا جائے تو بجا ہو گا (صفحہ ۱۸ طبع مصر)۔  
اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے ”اس کتاب کا (یعنی تہافۃ التہافۃ)

مقصود اس امر کی توضیح ہے کہ وہ تمام اقوال جن پر کتاب تہافتہ المشتل سے، غیر برہانی ہیں اور اکثر سوفسطائیت پر مبنی ہیں، اور ان میں سے جو اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں وہ محض جدلی ہیں، کیونکہ ان میں برہانی اقوال بہت قلیل ہیں اور تمام اقوال میں برہانی اقوال وہی حیثیت رکھتے ہیں جو معدنیات میں سمونا، یا جو اہرات میں درخالص۔

کائنات اور موجودات سے متعلق خدا کے تعالیٰ کے علم سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے "اس قول کی لغویت کے ثبوت میں صرف اس قدر کافی ہے کہ ہم نے اس کتاب کا نام مطلقاً "تہافتہ" رکھا ہے نہ کہ "تہافتہ الفلاسفہ"۔ اس کے بعد کہتا ہے "یہ فصل (اس سے منسلک فنی صفات) مراد لینا ہے جو غزالی کے کلام میں جیسا مسئلہ ہے) بالکل یہ سوفسطائی مغالطوں سے پر ہے۔ یہ شخص (ابو حامد غزالی) اس کتاب میں اس قسم کے مواقع پر شرارت یا جہل سے کام لیتا ہے بلکہ اس میں جہل سے زیادہ شرارت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔" پھر کہتا ہے "تمام اعتراضات جو ابو حامد نے فلاسفہ پر کر کے ہیں اور فلاسفہ کے جملہ اعتراضات جو ابو حامد اور ابن سینا پر وارد ہوتے ہیں، یہ تمام محض جدلی اقوال ہیں جن میں ابھی اشتراک پایا جاتا ہے۔" صفحہ ۱۰۰۔

ابن رشد نے اکثر مواقع پر سیاق موضوع کا لحاظ کرتے ہوئے خود غزالی کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے "ازلیت عالم کے مسئلے میں ابو حامد کے خیالات فلاسفہ کی رائے کے خلاف ہیں۔" غزالی کے "میں" مسلوں میں سے پہلا مسئلہ (غزالی کے اس قول کا شمار جدلیات کے اعلیٰ مراتب میں ہوتا ہے۔ اور ۲۰۳

براہین کی طرح نتیجہ خیز نہیں۔ کیونکہ اس کا مقدمہ عام ہے، اور عام مقدمات مشترک مقدمات سے قریب ہوتے ہیں اور براہین کے مقدمات متناسب حقیقی و اصلی امور پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور قارئین سے مخفی نہیں کہ یہ ایک منطقی تردید ہے کیونکہ غزالی نے تمام مسائل کو اس منطق کے طریقے پر ثابت کیا جس کو انھوں نے اپنے نفس کی تکمیل یا مخالفین کے مقابلے کے لئے مدون کیا تھا۔

اس پہلے مسئلے کی تائید میں غزالی نے شرعی مثالیں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کی آہن رشد ترید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس وصفی اور وہی ہللاق کی مثال سے بظاہر فلاسفہ کی حجت کی تائید ہوتی ہے لیکن حقیقت میں اس کی تضعیف ہوتی ہے، کیونکہ اشاعرہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح لفظ طلاق کا وقوع دخول دار وغیرہ شرائط کے جمع ہونے پر ہوتا ہے، اسی طرح باری تعالیٰ نے عالم کے ایجاد کو اس وقت تک موقوف رکھا جب تک کہ اس کے متعلقہ شرائط موجود نہیں ہوئے اور ان کا موجود ہونا اس خاص وقت پر موقوف تھا جو مقصود الہی تھا۔ لیکن اشاعرہ کی مثال قابل تسلیم نہیں، کیونکہ وصفیات اور عقلیات کے احکام جدا ہیں۔ اس کے بعد اس مسئلے پر غزالی کے دلائل کے متعلق کہتا ہے ”یہ امر تو واضح ہو گیا کہ غزالی نے حدود عالم کے متعلق متکلمین کے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ حصول یقین کے لئے کافی نہیں، نہ وہ برہان کے مرتبہ کو پہنچ سکتے ہیں۔ اسی طرح غزالی نے فلاسفہ کے جو دلائل اس کتاب میں پیش کئے ہیں وہ برہان کے درجے سے گرے ہوئے ہیں یہ بھی وہ امر ہے جس پر ہم نے اس کتاب میں روشنی ڈالی ہے“

اس کے بعد غزالی نے فلاسفہ پر جو الزام لگایا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے ”اگر امکان سے مراد صرف حدود نفس لیں جو مادے میں منطبع نہ ہو تو اس صورت میں وہ امکان جو قابل میں ہے، اس امکان کے مماثل ہو گا جو صدور فعل کے اعتبار سے فاعل میں پایا جاتا ہے اس طرح دونوں امکانات مساوی ہو جائیں گے“

اس سے غزالی کی مراد یہ ہے کہ نفس مفارق (یعنی جسم سے بعید) ہوتا ہے اور خارج ہی سے عمل کرتا ہے جیسے کہ صانع مصنوع پر تصرف کرتا ہے، پس نفس بدن سے علیحدہ ہوتا ہے جس طرح کہ صانع مصنوع سے الگ ہوتا ہے۔ اس سے ان علما کے خیالات کی تائید ہوتی ہے جو ایک ایسے سفینے کی ایجاد کو ممکن قرار دیتے ہیں (خواہ حربیہ ہو، لیبارہ ہو، یا سیارہ) جو محض

کربائی قوت سے چلتا ہے اور اس سے بالکل علیحدہ اور مستقل طور پر پایا جاتا ہے۔

ابن رشد اس کے امکان کو فرض کرتے ہوئے کہتا ہے: ”ایسے کمالات کا پایا جانا ناممکن نہیں جو ان مہبتوں کی طرح ہیں جو اپنے محل سے الگ پائے جاتے ہیں۔ اگر اس کو صحیح بھی تسلیم کر لیں تو اس سے ان دونوں امکانات کی تساوی کے ثبوت میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ یعنی ایک وہ امکان جو قابل میں ہے اور دوسرا وہ امکان جو فاعل میں پایا جاتا ہے، اور نہ ان سے ان دونوں کو تشبیہ دینے میں کوئی فائدہ ہے جب ابو حامد غزالی نے خیال کیا کہ ان تمام اقوال سے ایسے لوگوں کے لئے جو ان کے حل کرنے پر قادر نہیں شکوک اور حیرت کا اضافہ ہوتا ہے جو شریعہ النفس موصفا یوں کا فعل ہے، تو انھوں نے اعتراض کیا کہ فلاسفہ سے ان کی کشمکش محض ان اشکالات کے معارضے کے تحت ہے جو ان کے اقوال سے منتج ہوتے ہیں۔ اور اشکالات سے وہ شکوک مراد لئے جاتے ہیں جو فلاسفہ کے اقوال کے باہمی تناقض سے پیدا ہوتے ہیں۔ غزالی کی حیثیت ایک ایسے قاضی کی سی ہے جو قوانین رائجہ سے اس لئے کا حقہ واقفیت حاصل کرتا ہے تاکہ ان سے ایسے وسائل حاصل کرے جو فروغی امور میں ختم پر غالب آسکے۔

ابن رشد جیسا کہ فلسفی اور منطقی تھا ایسی طرح وہ قاضی ابن قاضی تھا، اس نے غزالی کے اقوال کی تکفیر کی، کھرے کھوٹے کو الگ کیا، اور ان پر غیر مکمل معاندانہ کے پیش کرنے کا الزام لگایا، کیونکہ کامل معاند وہ ہے جس سے مخالف کے مذہب کا بطلان قائل کے قول کے لحاظ سے نہیں، بلکہ فی نفسہ لازم آئے۔ ابو حامد کو یہ چاہئے تھا کہ وہ سب سے پہلے امور حقیقی کو بیان کر دیتے، قبل اس کے کہ وہ ایسے مباحث کو پیش کریں جو ناظرین کے لئے حیرت و تشکیک کے موجب ہوں۔ ایسا نہ ہو کہ دوسری کتاب کے مطالعے کے قبل ہی (جس میں اصل حقیقت کو پیش کیا گیا ہے) ناظرین کی موت واقع ہو جائے، یا خود مصنف (یعنی غزالی) اس کی تدوین سے قبل وفات پا جائے۔



اس سے ابن رشد، غزالی کے اس وعدے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو انھوں نے مشکوٰۃ الاثر کے علاوہ ایک اور کتاب کی تالیف کے متعلق کہا تھا، اور یہاں تک کہ اس میں محض اخبار حق ہو گا۔ اور کسی خاص مذہب کی تائید نہیں کی جائے گی۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ کتاب مقاصد الفلاسفہ ہے لیکن یہ کتاب اہل مغرب کو اب تک دستیاب نہیں ہوئی۔ کیونکہ ابن رشد کہتا ہے کہ ان کتابوں سے جو غزالی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں واضح ہوتا ہے کہ علوم الہیہ میں وہ بالکل فلاسفہ کے ہم مشرب تھے اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ان کی کتاب ”مشکوٰۃ الاثر“ ہے۔

ابن رشد غزالی کے اقوال کی صحت کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہا جیسا کہ صفحہ ۷ پر وہ کہتا ہے۔ ابن غزالی نے فلاسفہ کے اس مسلک کو کہ خدا نے تمہاری باوجود اوصاف کثیر کے واسطے بہترین پیرایے میں پیش کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے کہ عالم افسانہ حقیقت سے موجود نہیں ہے بلکہ جوہر کے اعتبار سے موجود ہے اور انصاف صرف اس پر عارض ہے۔ غزالی نے ابن سینا کی شخصیت میں گویا فلاسفہ کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے ابن سینا کے خلاف غزالی کی تائید کی ہے، اور صرف ابن سینا کی اس رائے کو صحیح قرار دیا ہے جو اجرام سماوی اور ان صورت کے متعلق ہے جو مادے سے مفارق ہیں (صفحہ ۵۴) اس کے منہ یہ ہیں کہ ابن رشد نے فلاسفہ کی تائید میں کتاب لکھی ہے لیکن ان کی کسی رائے پر انحصار نہیں کیا بلکہ بعض مسائل میں جو ان سے منسوب ہیں، غزالی کی حمایت کی ہے اور ان کی تشریح کی ہے اور ان میں حکما کی غلطی کے اسباب واضح کئے ہیں اور یہ ایک سخت ترین دشمن کے مقابلے میں ابن رشد کی حسن نیت کا کافی ثبوت ہے جس پر اس نے اپنی کتاب کے اکثر حصوں میں بدعتی کا لازم لگایا ہے۔ اس جلیل القدر حکیم نے اس قول پر بحث کرتے ہوئے کہ واحد بالعدو بسیط ہے جس سے صرف ایک واحد بسیط بالعدو کا صدور ہوتا ہے نہ کہ ایک ایسے واحد کا جو ایک جہت سے واحد ہو، اور دوسری جہت سے کثیر اور اس کی

وحدانیت کثرت کے وجود کی علت ہو جو کچھ لکھا ہے یہاں بطور نمونہ پیش کیا جاتا ہے:-  
 غزالی نے اہل میں اس قول کی حقیقت پر بحث کی ہے جو ابن سینا سے  
 منسوب ہے، یہ اس خیال کے تحت کہ فلاسفہ میں سے اگر کسی ایک کی تردید  
 کر دی جائے تو گویا ان تمام کی تردید متصور ہوگی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صرف  
 ابن سینا کے اقوال ہیں جو غیر صحیح اور فلاسفہ کے اصول کے خلاف ہیں۔  
 لیکن ان اقوال کے تشفی بخش نہ ہونے سے فلاسفہ کا کلام اس پستی کے  
 درجے کو نہیں پہنچتا جہاں تک کہ غزالی نے اس کو پہنچانے کی کوشش کی ہے،  
 اور نہ یہ اس قدر مہمل ہی ہیں جس طرح کہ غزالی نے انھیں پیش کیا ہے،  
 جس کی وجہ سے فلاسفہ کے اقوال سے لوگ گریز کرنے لگیں اور بادی النظر میں  
 ان کی اہمیت کم ہو جائے۔ اس طرز عمل سے اگر ان کا مقصد محض ان تمام  
 امور میں اظہار حق تھا، اور یہاں ان سے غلطی ہو گئی ہے تو وہ معذور ہیں۔ اور  
 اگر اس ملے کاری کا ان کو علم تھا، اور انھوں نے بلا ضرورت اس کو اختیار  
 کیا تو پھر ان کو ہم معذور نہیں قرار دے سکتے۔ اور اگر اس سے ان کا مقصد  
 اس امر کا اظہار تھا کہ ان کو اس مسئلے کی تائید میں کہ کثرت کا کس طرح ظہور ہوا  
 کوئی دلیل دستیاب نہیں ہو سکی تو اس صورت میں وہ اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔  
 کیونکہ وہ اس مرتبہ علمی پر فائز نہیں ہوئے تھے جس سے ان کو اس مسئلے کا  
 انکشاف ہو جاتا۔ ان کے حالات سے بھی اس امر پر روشنی پڑتی ہے۔ اور  
 اس کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے صرف ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے  
 جس کی وجہ سے فلسفے کے متعلق ان کو بہت سی غلط فہمیاں ہو گئیں۔

باری تعالیٰ کو جو خود اپنی ذات اور تمام موجودات کا علم ہے اس کے  
 متعلق غزالی نے ابن سینا کے اقوال سے مواد حاصل کیا ہے۔ ابن سینا نے  
 فلاسفہ کے ان دو اقوال میں تلبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ خدائے تعالیٰ کو  
 محض اپنی ذات کا علم ہے اور اس کو تمام موجودات کا بھی علم ہے، لیکن  
 یہ علم انسان کے علم سے بہت اعلیٰ اور اشرف ہے، کیونکہ یہ خود اس کی  
 اپنی ذات کا علم ہے۔ تمام فلاسفہ کا بھی یہی قول ہے اس مسئلے میں غزالی کے

مکابرہ نے آبن رشد کو تنگ کر دیا چنانچہ وہ کہتا ہے :-  
 ”جب یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی تو تم پر اس شخص کی غلطی بھی واضح ہو چکی  
 جو اس نے حکما پر حملہ کرنے میں کی ہے، حالانکہ اکثر مسائل میں وہ ان کا  
 ہتھیال معلوم ہوتا ہے“ اس سے اس واقعے پر روشنی پڑتی ہے جو غزالی کے  
 متعلق عام طور پر مشہور ہے کہ انھوں نے فلاسفہ کے اہم مسائل میں ان کی  
 موافقت کی ہے۔ لیکن بظاہر ان کی مخالفت صرف اس لئے کی ہے کہ  
 وہ شریعت کی حمایت کے شرف سے بہرہ اندوز ہو جائیں، یا یہ کہ ان کی  
 عقل حکما کے ساتھ تھی اور قلب شریعت کے ساتھ۔ اکثر مواقع پر قلب نے  
 عقل پر غلبہ حاصل کر لیا، لیکن ہر حالت میں وہ عقل کو ترجیح دیتے رہے۔  
 اس کے بعد آبن رشد نے غزالی پر ایک اور زبردست حملہ کیا ہے۔  
 اس غضبناک حکیم نے حکمت اور حق کی تائید میں جو کچھ لکھا ہے ان میں یہ سب سے  
 قوی اور بلیغ ہے۔ سیاق کلام سے اس حملے کا سبب واضح ہوتا ہے :-  
 غزالی کا مقصد یہاں امر حق سے واقفیت نہیں ہے۔ ان کا مدعا تو  
 یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے اقوال کی تردید کریں اور ان کے باطل دعووں کا  
 اظہار کریں۔ یہ چیز ان کے لائق نہیں بلکہ یہ انھی لوگوں کا فعل ہو سکتا ہے جو  
 حد درجہ شریعہ میں حیثیت یہ ہے کہ غزالی جس قدر بھی ذکاوت سے  
 بہرہ اندوز ہوئے اور انھوں نے اپنی کتابوں کے ذریعے عامۃ الناس پر  
 جو تفوق حاصل کیا، یہ تمام فلاسفہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے استفادے کا  
 نتیجہ ہے۔ فرض کیجئے کہ فلاسفہ سے کسی مسئلے میں لغزش ہو گئی، اس سے لازم  
 نہیں آتا کہ ہم ان کے غور و فکر کی فضیلت اور ان کے ان تمام اصول سے  
 جن کو ہماری عقل نے تسلیم کر لیا ہے، اعراض کریں۔ بالفرض اگر وہ صرف  
 فن منطق ہی میں مہارت رکھتے تو بھی غزالی اور ان تمام افراد پر جو اس کی  
 اہمیت کے معترف ہیں، ان کا تشکر واجب تھا۔ خود غزالی نے ان کے اس  
 کمال کا اعتراف کیا ہے، اور اس فن پر ایک کتاب بھی لکھی ہے، اور  
 کہتے ہیں کہ اس فن کے بغیر کسی کو راہ ہدایت نہیں مل سکتی اس میں غزالی نے

میلانے سے کام لیا ہے اور کتاب اللہ سے بھی اس کا استخراج کیا ہے بہر حال جس شخص نے حکما کی کتب اور تعلیمات سے اس قدر استغناء کیا ہو جس کی وجہ سے اس کو اپنے معاصرین میں تفوق حاصل ہوا، اور ملت اسلامیہ میں اس کی شہرت معراج کمال کو پہنچی، کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ حکما کے متعلق اس قسم کے خیالات کا اظہار کرے اور ان کی اور ان کے علوم کی مذمت میں زبان کھولے؟ فرض کیجئے کہ علوم الہیہ میں انھوں نے غلطی کی ہے۔ ہم ان کی غلطیوں پر انھیں تو انین کے تحت استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے ہمیں منطقی علوم میں بتلائے ہیں اور ہم کو یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ اگر ان کی رائے میں کوئی غلطی ہو تو وہ ہمیں اس کے ماننے پر مجبور نہیں کرتے۔ ان کا اصل مدعا حق کی دریافت ہے۔ ان کے اس مدعا پر فوراً کیا جائے تو یہ ان کی ستائش کے لئے کافی ہے قطع نظر اس کے علوم الہیہ میں کسی نے آج تک کوئی ایسی بات نہیں کہی جو بالکل قطعی ہو۔ کوئی شخص خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتا، بجز ایک ایسے امر کے ذریعے جو انسانی طبیعت سے خارج ہو۔ پس معلوم نہیں کس امر نے غزالی کو اس قسم کے اقوال پر مجبور کیا ہے۔ خدا نے تعالیٰ سے میں مغفرت اور رحمت کا طالب ہوں“

۲۰۷ ابن رشد اپنی کتاب میں دو امور میں منہمک نظر آتا ہے، ایک تو غزالی کی تردید جس سے کہ فریق مخالف کو ساکت و عاجز کر دیا جائے، دوسرے عوام الناس میں حکمت کی اشاعت پر اس کے تنفر کا اظہار اس لئے کہ اس قسم کے مسائل سے عوام الناس کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے چنانچہ وہ کہتا ہے اُس کا نام جو ”تہافہ“ رکھا گیا ہے وہ دونوں فرقوں کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہے۔ یہ تمام مسائل شریعت کے دائرے سے درے اور ایسے امور سے متعلق ہیں جن کی تحقیق کا شریعت نے حکم نہیں دیا کیونکہ تو اے بشری اس سے قاصر ہیں۔ اس لئے کہ جن علوم سے شرع ساکت ہو، ان کی تحقیق لازمی نہیں، دعوام الناس میں ان کی تصریح کرنی ضروری ہے۔ بعض وقت نظر و فکر یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ تمام امور عقاید شرعیہ سے ہیں، لیکن

اس سے صرف اسی قسم کی بے سود تخلیق پیدا ہوتی ہے اس لئے یہ ضروری ہے کہ ایسے معانی سے احتراز کریں جس سے شرع ساکت ہو، اور عوام اکناس کو آگاہ کر دیں کہ انسانی عقول اس قسم کی اشیاء میں غور و خوض کرنے سے قاصر ہیں۔ اور شرعی تعلیم ان حدود سے متجاوز نہ ہونی چاہئے جس کی شرعیں تصریح کر دی گئی ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم تمام کے لئے مشترک و کافی ہے۔“

یہ ہیں ابن رشد کے خیالات جو فلاسفۃ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہیں، جس پر اس کے معاصرین نے اسناد اور تعقل کا الزام لگایا ہے اور جس کو امیر نے سبر محفل جلا وطنی کی سزا دی۔ اگر ابن رشد غزالی کے زمانے میں ہوتا تو ان دونوں میں شدید خصومت ہوتی اور ایک عقلی کشمکش واقع ہوتی جو اس ہنگامے سے بدرجہا شدید ہوتی جس کو غزالی نے اپنی کتاب کے ذریعے برپا کیا۔ پھر ابن رشد نے اپنے خصم (غزالی) کے مرنے کے سو برس بعد اس کو تازہ کیا۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن رشد اپنی کتاب کے ہر صفحے میں اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اس شخص کی بد نسبت جو حجتہ الاسلام کے لقب سے مشہور ہے، شریعت کی حمایت اور مدافعت میں بہت زیادہ توفیق ہے۔ ابن رشد اپنی کتابوں میں اکثر مواقع پر حکمت کے اظہار اور شریعت کے فابہری احکام کی تاویل سے روکتا ہے، اور ان مسائل پر غور و خوض کرنے کو مذموم قرار دیتا ہے اور اس شخص پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا ہے جو حکمت کے حجاب کو اٹھا دے اور اس کو بے نقاب کرنے کی کوشش کرے، اور اس کے مسائل کو بالکل عام کر دے۔ وہ کہتا ہے :-

ہم ان امور کے اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جن کی ضرورت داعی ہوتی ہے ورنہ خدا گواہ ہے کہ ہم ان پر اس انداز میں بحث کرنے کو کبھی جائز قرار نہیں دیتے۔“

ابن رشد نے کتاب التہافتہ ”عقول کو گمراہی سے بچانے کے لئے لکھی ہے، یعنی اس نے اس خطرے کا اندازہ کر لیا جس کو غزالی نے پیدا کیا تھا۔ لیکن ابن رشد کا عمل معقول اور غایت کے تحت تھا بخلاف غزالی کے

۲۰۰ جیسا کہ خود انھیں اعتراف ہے کہ انھوں نے بغیر کسی خاص سبب اور مقصد کے اپنے آپ کو افکار پریشان میں مبتلا کیا اس لحاظ سے خود ناظرین پر واضح ہو گا کہ ان دونوں میں کوئی راہِ راست پر ہے، اور کس کو حق سے زیادہ مناسبت ہے۔ نیز ان دونوں میں حُرّانیت، سلامتِ روی، بلند خیالی کے اعتبار سے کس کو ترجیح حاصل ہے؟

ابن رشد نے اس سوال کا جواب دو سرے موقع پر دیا ہے جب اس نے مندرجہ ذیل مسئلے پر بحث کی ہے: ”الغرض المحرک للسواء اذ قال الفلاسفہ ان السالم حیوان مطیع للہ تعالیٰ“ یہ غزالی کے بحث کردہ مسائل میں سے پندرہواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے ”یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا کلام مہمل ہونے کی حیثیت سے دو شخصوں ہی سے صادر ہو سکتا ہے، یا وہ جاہل محض ہو، یا شریر النفس ہو، اور ابو حامد ان دونوں صفات سے مبرا ہیں۔ لیکن بعض اوقات ایسے افراد سے بھی جو جاہل اور شریر نہ ہوں بھی جہالت و شرارت کا صدور ہو سکتا ہے۔ یہ امر ان امور میں سے ہے جو انسان کو اس کے بعض خاص حالات کے لحاظ سے لاحق ہوتے ہیں اور اس کے تصورِ بشری پر دلالت کرتے ہیں۔“

### غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید

ابن رشد اپنے خصم غزالی کو سفسط سے متہم کرتا ہے، یہ بھی کہتا ہے کہ انھوں نے اکثر اہم مسائل سے بحث کی ہے لیکن ان میں سے ہر ایک اس قابل تھا کہ اس پر علحدہ طور پر غور و خوض کیا جاتا، نیز اس کے متعلق قدما کے خیالات کا پتا لگایا جاتا۔ انھوں نے کئی مسائل کے بجائے ایک مسئلے پر بحث کی جو سفسطائیوں کے سات مقامات میں سے ایک مشہور مقام ہے۔ ان مبادیات میں سے کسی ایک میں غلطی ہو جائے تو اس سے موجودات کی تحقیق میں بہت بڑی غلطی واقع ہوتی ہے۔ ابن رشد، غزالی پر اس امر کا بھی اہتمام لگاتا ہے کہ وہ اس ذرا سی

غلطی کی بھی بہت جلد گرفت کر لیتے ہیں جو حکما کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس پر کمال مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ جب انھوں نے ”بغیر علت کے معلول اول سے کثرت وجود کے جوڑ“ کے مسئلے میں اس فاسد طریقے کی وجہ سے جو حکما کی طرف منسوب ہے کامیابی حاصل کر لی، اور کوئی شخص ان کے مقابل نہ تھا جو صحیح جواب دے سکتا تو اس سے ان کو بہت مسرت حاصل ہوئی، اور اس طرح حکما کے خیالات سے بہت سارے محال امور بطور نتیجہ لازم آئے اور ان کی بروہ شے جو باطل کی طرف لے جاتی ہو غزالی کے لئے باعث مسرت ٹھہری۔

غزالی نے علم طبعی کے جو آٹھ اقسام بیان کئے ہیں وہ ارسطو کے مذہب کے لحاظ سے صحیح ہیں۔ ان علوم کی تعداد جنہیں وہ فروع قرار دیتے ہیں صحیح نہیں بلکہ علم طبعی نہیں ہے، بلکہ ایک ایسا فن ہے جس کے مبادیات علم طبعی سے اخذ کئے جاتے ہیں کیونکہ علم طبعی، نظری ہے، اور طب، عملی ہے۔ اب رہے معجزات، ان کے متعلق قدما نے فلاسفہ کا کوئی قول نہیں ہے، کیونکہ ان کے پاس یہ ایسے امور سے نہیں جن پر غور و تفحص ضروری ہو کیونکہ یہ مبادیات شرعیہ سے ہیں، اور جو شخص ان امور پر غور کہے ان کے نزدیک مستوجب سزا ہے جیسا کہ وہ شخص جو عام مبادیات شرعیہ پر غور کرتا ہے مثلاً خدا نے تعالیٰ موجود ہے یا نہیں؟ کیا سعادت کا وجود ہے؟ کیا فضا میں موجود ہیں؟ وہ ان کے وجود میں تو شک نہیں کرتا، ان کے وجود کی کیفیت ایک امر الہی ہے جس کے ادراک سے انسانی عقل قاصر ہے۔

غزالی نے عالم رویاء کے متعلق فلاسفہ کے جو خیالات پیش کئے ہیں میرے خیال کی رو سے قدما میں سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے۔ وحی اور رویاء کے متعلق قدما نے جو بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک روحانی غیر جسمانی موجود کے توسط سے ان کا اظہار کرتا ہے اور ان کے خیال کے مطابق اسی سے عقل انسانی پر فیضان ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض جو حاذق ہیں اس کو عقل فعال کہتے ہیں، اور شریعت میں اس کو ملک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس امر کی توضیح کی ضرورت نہیں کہ ”ہناؤۃ التہانۃ“ کی تالیف پر ابن رشد کی

پیش قدمی، اس کی فلسفہ میں اصولی اور فروعی مہارت کا بین ثبوت ہے اس کے ساتھ اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کو فلاسفہ قدیم و جدید کے مذاہب کی تاریخ پر کافی عبور حاصل تھا جو اس قسم کی کتاب کی تدوین کے لئے ضروری ہے تاکہ فلاسفہ کے اقوال کو بطور شہادت پیش کیا جائے اور ان کے بعض اقوال کا دوسروں کے خیالات سے موازنہ کیا جائے، ان پر تنقید کی جائے اور ان خیالات کی جن کا سمجھنا معانی الغین کے لئے دشوار تھا، توضیح کی جائے۔

## یونانی فلاسفہ کے متعلق ابن رشد کے خیالات

ابن رشد فلاسفہ کے کلام کے متعلق کہتا ہے کہ ان کے خیالات کی رو سے عالم پانچ اجسام سے مرکب ہے:-

۱۔ جسم، جو نہ ثقیل ہے نہ خفیف۔ یعنی جسم سماوی کرومی متحرک۔

۲۔ ثقیل بالاطلاق، یعنی زمین

۳۔ خفیف بالاطلاق، یعنی آگ

۴۔ ثقیل باعتبار زمین، یعنی پانی

۵۔ خفیف باعتبار آگ، یعنی ہوا

پھر قارئین سے کہتا ہے، ان مسائل کے دلائل کی توقع یہاں بے سود ہے۔ اگر آپ اہل برہان سے ہیں تو دوسرے مواقع پر ان کے براہین کی تلاش کیجئے۔ اس کے بعد اس نے آسمانی کروں کی حرکت کے متعلق بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ وہ محدود جہتوں سے حرکت کرتے ہیں۔

۲۱۰ البتہ ارسطو کا جو خیال ہے کہ آسمان کے لئے دایاں، بائیاں، اگے، پیچھے، اوپر، نیچے ہے اس صورت میں حرکات کے لحاظ سے اجرام سماوی کا اختلاف ان کے نوعی اختلاف پر مبنی ہو گا جو ان کے ساتھ مخصوص ہر جسم سامنے اول بعینہ ایک حیوان واحد ہے جس کی طبیعت کا اقتضا ضرورت یا اولیت کے لحاظ سے



یہ ہے کہ اپنے تمام اجزا کے ساتھ مشرق سے مغرب کی جانب حرکت کرے۔ بخلاف اس کے دوسرے افلاک کی طبیعت کا اقتضا یہ ہے کہ اس حرکت کے مخالف سمت میں حرکت کریں۔ اس لحاظ سے وہ جہت جس کو جرم کل کی طبیعت مقتضی ہے تمام جہات میں افضل ہے۔ کیونکہ اس جرم کو تمام اجرام پر فضیلت ہے اور حرکات میں جو فضیلت رکھتا ہو لازمی طور پر اس کی جہت افضل ہوگی۔

### مسئلہ علم باری تعالیٰ المتعلق بموجودات

یہ غزالی کے مسائل میں تیسواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے مفعولات (معلومات) کے کثرت سے عالم کے علم میں تکثر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان کا اس حیثیت سے جیسے کہ وہ موجود ہیں، ادراک کرتا ہے، اور وہ اس کے علم کی علت ہیں، اور ممکن نہیں کہ کثیر مفعولات کا صرف ایک علم سے ادراک ہو، اور مشاہدے کے لحاظ سے بھی عالم واحد سے مفعولات کثیرہ کا مدد در نہیں ہوتا۔ مثلاً صانع کا وہ علم جو اس سے صادر ہوتا ہے جس کو خزائن کہتے ہیں، غیر ہے اس کے اس علم سے جس کو کرسی کہتے ہیں۔ لیکن علم قدیم اس حادث علم سے، اور فاعل قدیم، فاعل حادث سے بالکل الگ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کثرت کی علت کے مسئلے میں تمہارا کیا خیال ہے، حالانکہ تم نے ابن سینا کے مذہب کو باطل قرار دیا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ فلاسفہ کے مختلف فرقوں نے اس بارے میں تین آراء اختیار کئے ہیں:-

۱۔ کثرت مادے سے پیدا ہوتی ہے۔

۲۔ کثرت آلات سے پیدا ہوتی ہے۔

۳۔ کثرت وسایط سے پیدا ہوتی ہے۔

ارسطو کے فرقے نے تیسرے جواب کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کتاب میں ان کا کوئی مدلل قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس قول کا جو ارسطو و مشرور قدماے مشائخ سے

منسوب ہے ہم کو کہیں پتا نہیں مگر اسوائے فرقہ ریس صوری کے جو صاحب ”مخلع منطوق“ ۳۱۱  
 ہے لیکن یہ شخص اکابر فلاسفہ سے نہیں ہے۔ میرے خیال کی رو سے ان کا اصول  
 یہ ہے کہ کثرت کا سبب ان تینوں اسباب کا مجموعہ ہے: متوسطات۔  
 استفادات۔ آلات۔

ابو حامد (غزالی) نے فلاسفہ کو اثبات صانع سے جو عاجز قرار دیا ہے  
 اس پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے ”فلاسفہ کے نزدیک مقدمات کا  
 موجود ہونا متأخرات کے وجود کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات  
 ان میں سے بعض کا عدم وجود، یا فساد بھی ایک شرط ہے اس قسم کی علتیں  
 (جیسے بارش کا عدم وجود، اور ابر، بخار سے پیدا ہوتا ہے) ان کے نزدیک  
 علتِ اولیٰ تک پہنچتی ہیں جو ازلی ہے اور معلول آخر کے حدوث کے وقت  
 ان علتوں میں سے کسی ایک علت سے حرکتِ علتِ اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتی ہے۔  
 اس کی مثال یہ ہے کہ سقراط سے جب افلاطون پیدا ہوا تو اس کی تولید کے  
 وقت اس کی حرکت کا انتہائی محرک، یا تو فلک ہے، یا نفس، یا عقل، یا مجموعہ  
 یا باری تعالیٰ۔ اس وجہ سے ارسطو کہتا ہے کہ ایک انسان سے دوسرا انسان  
 پیدا ہوتا ہے، اسی طرح افلاک ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ  
 وہ اپنے محرک تک پہنچتے ہیں اور اس محرک کی ابتدا مبداءِ اول سے ہوتی ہے۔  
 اس طرح گذشتہ انسان آئندہ انسان کے وجود کی شرط نہیں۔“

### باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے

اسی طرح کلیات اور جزئیات کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو  
 ان کا علم ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ قدامائے فلاسفہ کے اصول کے مطابق ہے؛  
 مگر جنہوں نے اس کی تفصیل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے  
 اور جزئیات کا نہیں، لیکن ان کا یہ خیال ان کے مذہب پر حاوی نہیں اور  
 نہ ان کے اصول سے لازم آتا ہے کیونکہ تمام انسانی علوم وجودات کے انفعالات

اور تاثرات ہیں اور موجودات ان میں موثر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں موثر ہوتا ہے اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ جب یہ امر واضح ہو چکا تو اس مسئلے اور دیگر علوم میں ابو حامد غزالی اور دیگر فلاسفہ میں جو اختلافات ہیں، ان تمام سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

### فلاسفہ پر تنقید

ابن رشد نے کسی خاص طریق کی حمایت نہیں کی ہے، بلکہ وہ اپنی کتاب میں تمام فرقوں پر ایک حکم کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق کہ اللہ تعالیٰ فاعل نہیں بلکہ ان اسباب میں سے ایک سبب ہے جن کے بغیر شے کی تکمیل نہیں ہوتی، نیز عالم کے حدوث اور قدم کے متعلق وہ مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کرتا ہے :- اس مسئلے کے متعلق یہ قول فلاسفہ کی جانب سے ابن سینا کا جواب ہے۔ لیکن یہ محض سوفسطائیت پر مبنی ہے حقیقت یہ ہے کہ حرکت کا وجود دائمی طور پر محرک کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے محققین فلاسفہ کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم علوی دائمی طور پر باری تعالیٰ کا محتاج ہے، چہ جائیکہ وہ چیزیں جو عالم علوی سے نیچے ہیں۔ اس طرح مخلوقات و مصنوعات محرک سے ممتاز ہوتی ہیں، کیونکہ مصنوعات جب موجود ہوتی ہیں ان کو عدم لاحق ہوکتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک فاعل کی محتاج ہوتی ہیں تاکہ ان کے وجود میں استمرار رہے۔

جب اسطونے زمین کے باطن مدور ہونے کو ثابت کرنا چاہا تو پہلے اس کو حادث بتلایا، اس کے بعد عقل کو اس کی علت قرار دی، پھر اس علت کو ازلیت میں جگہ دی۔ یہ بحث اس کے دوسرے مقالے میں ہے جو سماذ اور عالم سے متعلق ہے۔ یہ اس اصول کے تحت ہے کہ جو شخص، بقول فلاسفہ، اس امر کا قائل ہو کہ جسم حادث ہے، اور حدوث سے اختراع مراد لے، یعنی لاموجود اور عدم محض سے کسی چیز کا موجود ہونا، تو اس نے حدوث کے

ایک ایسے معنی ذہن میں قرار دیے جس کا اس نے کبھی مشابہہ نہیں کیا۔ مختصر یہ کہ فلاسفہ کی رو سے جسم حادث ہو، یا قدیم، وہ کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں رکھتا۔ ان کے نزدیک علت جسم قدیم کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ جسم حادث کے لئے۔ البتہ انسانی ذہن جس طرح حادث اجسام میں ان کے وجود کی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے قدیم اجسام کے وجود کی حالت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

دہریوں نے محض جو اس پر اعتقاد کیا۔ ان کے نزدیک جب جرم سماوی پر حرکات کا انقطاع ہو گیا اور تسلسل ختم ہو چکا تو انہوں نے خیال کیا کہ اب عقول اور جس کی پرواز ختم ہو چکی لیکن فلاسفہ نے اسباب پر اعتقاد کیا، یہاں تک کہ وہ جرم سماوی تک جا پہنچے۔ اس کے بعد انہوں نے اسباب معقولہ سے بحث کی، اور تدریجاً ان کے ذہن کی رسائی ایک ایسے غیر محسوس موجود تک ہوئی جو موجود محسوس کی علت اور اس کا مبداء ہے۔

اشاعرہ (دیہ اہل سنت والجماعت میں جن کے طریقے پر ابن رشد نے ابتدائی زمانے میں اصول فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، جیسا کہ اس کے حالات سے واضح ہوتا ہے) نے محسوس اسباب کا انکار کیا، یعنی وہ ان موجودات میں ایک دوسرے کا سبب نہیں سمجھتے، بلکہ ایک غیر محسوس موجود کو محسوس موجود کی علت قرار دیتے ہیں۔ اس تکوین کی نوعیت مشابہہ ہے اور جس سے ورے ہے۔ انہوں نے اسباب اور مسببات کا بھی انکار کیا ہے۔ اور یہ وہ نظر ہے جس تک انسان، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں پہنچ سکتا۔

جسم بذاتہ واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ اگر واجب الوجود کو ایک ایسا موجود فرض کیا جائے جو قدیم اجزاء سے مرکب ہو جس کی خصوصیت یہ ہو کہ بعض اجزاء بعض سے متصل ہوں، جیسا کہ عالم اور اس کے اجزائی کیفیت ہے تو اس صورت میں عالم اور اس کے اجزاء پر بھی واجب الوجود کا اطلاق

ہو سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہاں ایک موجود ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس طریقے کا ضعف ان لوگوں پر واضح ہو جاتا ہے جو جسم کو بسیط اور مادے اور صورت سے غیر مرکب مانتے ہیں، جیسا کہ مشائین کا مذہب ہے۔

اس لئے اسلند کہتا ہے کہ لازماً یہاں ایک روحانی قوت ہونی چاہئے جو عالم کے تمام اجزائیں سرایت کی ہوئی ہو، اسی طرح جیسے کہ ایک حیوان کے اجزائیں قوت پائی جاتی ہے، اس کے بعد بعض اجزاء کو بعض سے مربوط کرتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عالم میں جو ربط پایا جاتا ہے وہ قدیم ہے، اس وجہ سے کہ رابطہ قدیم ہے۔ رابطہ قدیم نے اس قسم کے نقص کو جو نوع حیوان کی وجہ سے اس کو لاحق ہوتا ہے بالکلیہ رفع کر دیا، جیسا کہ ارسطو نے کتاب حیوان میں ذکر کیا ہے۔

ہم نے اس زمانے میں ابن سینا کے اکثر ایسے پیرو و سیکھے ہیں جنہوں نے اس شک کے مقام پر اس رائے کو ابن سینا سے منسوب کر دیا، اور اس کے فلسفہ کا نام "فلسفہ مشرقیہ" رکھا ہے کیونکہ یہ اہل مشرق کا مذہب ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اہل مشرق اجرام سماوی کو الٰہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ ابن سینا کا مسلک تھا، باوجود اس کے وہ ارسطو کے اس طریقے کو ضعیف کہتے ہیں جس میں اس نے حرکت کے اصول سے مبداً اول کو ثابت کیا ہے۔

## مسئلہ واجب الوجود پر بحث

خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات کے متعلق ابن رشد کا یہ مذہب ہے کہ صفات ذات سے ملتی ہیں اور اس کے ساتھ قائم اور متحد ہیں اور اس پر زاید نہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جسم سماوی مادے اور صورت سے مرکب نہیں، بلکہ وہ بسیط ہے۔ اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایسے موجود پر

بالذات واجب الوجود ہونا صادق آتا ہے۔

## اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب

نصاریٰ کے خیال کی رُو سے اقانیم ثلاثہ ایسی صفات نہیں ہیں جو ذات پر زائد ہوں بلکہ ان کے نزدیک وہ میٹکثر بالحد ہیں، اور کثیر بالقوۃ ہیں نہ کہ بالفعل ایسی لئے وہ کہتے ہیں کہ وہ تین ہیں نہ کہ ایک، یعنی واحد بالفعل ہیں اور تین بالقوۃ۔ فلاسفہ کے خیال کی رُو سے اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف کثیرہ کے ایک ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو عقل سے موسوم کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل فلاسفہ مشائخ کے پاس ایک خاص اسم ہے، بخلاف اقلاطون کے کہ اس کے نزدیک عقل مبدا اول سے ایک ملحدہ شے ہے، اس لئے مبدا اول کو عقل سے موسوم نہیں کر سکتے۔

موجود کے دو وجود ہوتے ہیں، ایک وجود اشرف اور دوسرا وجود ادنیٰ۔ اشرف وجود ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور قدما کے قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کل موجودات ہے اور ان کا مذہب اللہ فاعل ہے۔ اس لئے اکابر صوفیاء نے کہا ہے لا حول الا هو لیکن یہ تمام علماء راسخین کا علم ہے اس کو کتابت میں نہیں لانا چاہئے نہ اس اعتقاد کے عوام الناس تکلف ہو سکتے ہیں۔ اس لئے یہ شرعی تعلیم سے خارج ہے۔ اور جس نے اس کو بے موقع ثابت کیا، ظلم کیا، جیسا کہ وہ شخص جس نے اس کو اس کے اہل پر پوشیدہ رکھا۔

## نظام کائنات، ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں

قدما دینے قدماے فلاسفہ اور ان کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ

اجرام سماوی کے مبادیات ہوتے ہیں اور یہ اجرام سماوی ان کی طرف طاعت اور محبت کی جہت سے حرکت کرتے ہیں، اور اس حرکت اور فہم کے ذریعے وہ ان کی طاعت کا ثبوت دیتے ہیں۔ اجرام کی تخلیق حرکت ہی کے لئے ہوئی ہے، وہ زندہ اور ناطق ہیں۔ ان کو اپنی ذات اور اپنے مبادی محو کر کے قتل ہے۔ یہ مبادی مادی نہیں ہے پس لازمی طور پر ان کا جو ہر علم ہے، یا عقل، یا اس کا تم جو چاہے نام رکھ لو۔

یہ مبادی مفارقتہً اس سے مراد ایسے مبادیات ہیں جو مائے سے الگ اور اس سے مختلف ہیں، مبداء اول سے مربوط ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو اس نظام کا وجود ہی نہ ہوتا، اور فلاسفہ کے پاس یہ امر تحقیق سے ثابت ہے کہ اس حرکت کا آمر مبداء اول ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان مبادی کو امر کیا ہے کہ وہ تمام افلاک کو حرکت دیں اور اسی حرکت سے آسمان اور زمین قائم ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ کسی شہر میں بادشاہ کے فرمان کی رو سے ان حکام کے ذریعے جو ان کی جانب سے مقرر کئے جاتے ہیں، اہالیان شہر کے لئے مختلف احکام صادر کئے جاتے ہیں۔ یہ تکلیف اور اطاعت انسان کے لئے حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے ضروری قرار دی گئی ہے۔

### قدیم حکماء یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر

اس کتاب میں کئی مواقع پر ابن رشد ان اہل باقی اور فلسفیانہ مسائل پر جنہیں وہ اہمات مسائل قرار دیتا ہے، بحث کرنے سے اپنی کراہت کا اظہار کرتا ہے اور ان پر غور و خوض کرنے سے پناہ مانگتا ہے۔ یہ محض قدما کی تقلید ہے، جیسا کہ اس نے تہافت التہافت کے صفحہ ۱۲۱ پر لکھا ہے۔ ایک دوسرے موقع پر لکھتا ہے: ”خدا نے تعالیٰ اس شخص سے مواخذہ کرے گا جو ان امور پر علانیہ بحث کرے اور خدا نے تعالیٰ کے بارے میں بغیر علم کے مجادلہ کرے“

کتاب کے آئینہ میں لکھتا ہے: ”میں اب ان امور پر بحث ختم کر فی چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان کے متعلق رائے زنی کی ہے اس سے استغفار کرتا ہوں۔ اور اس کے اہل کے ساتھ طلبِ حق کی ضرورت داعی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہتا۔“

## ابن رشد کی فلسفیانہ معلومات کی وسعت

”موجود بالفعل کی طبیعت پر بحث جس کو ہیولی سے تعبیر کیا جاتا ہے“

ابو حامد دغزانی نے مذکورہ بالا مسئلے میں فلاسفہ کی جانب ایک ایسا قول منسوب کیا ہے جس کا کوئی قابل نہیں۔ بالخصوص اس مسئلے میں جو حدوثِ نفس سے متعلق ہے۔ ابن رشد نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے: ”میں علماء میں سے کسی بھی ایسے حکیم کو نہیں جانتا جس نے یہ کہا ہو کہ نفس حدوثِ حقیقی کے ساتھ حادث ہے۔ پھر یہ کہا ہو کہ اس کو بقا ہے، سو اے اس قول کے جواب میں اے مروی ہے۔ تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ نفس کا حدوث اضافی ہے، اور وہ اتصال ہے اس کا جسمانی امکانات کے ساتھ جن میں اس اتصال کی قابلیت پائی جاتی ہے، جیسے کہ آئینے میں امکانات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آفتاب کی شعاعیں اس میں منعکس ہو سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک یہ امکان فاسد اور حادث صورتوں کے امکان کی طرح نہیں ہے۔ یہ اپنی ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے جیسا کہ ان کی رائے میں دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ اس امکان کی حامل ایک ایسی طبیعت ہے جو مادے کی طبیعت سے بالکل الگ ہے۔ ان مسائل میں میں ان کے مذہب سے اس وقت تک کامل واقفیت نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان کے موضوع تشریط کے تحت ان کی کتابوں کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ ساتھ ساتھ فطرت بھی اعلیٰ ہونی چاہئے



اور معلم کی بھی دستگیری کی ضرورت ہے۔

### مسئلہ زمان

قدیم اور جدید فلاسفہ دونوں نے اس مسئلے کو غیاص اہمیت دی ہے۔  
ابن رشد نے اس کے متعلق جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ غزالی کے خیالات کی  
توضیح و تنقید کے طور پر ہے۔ اس نے عالم کی ازلیت اور حدوث پر روشنی  
ڈالی ہے، اور ان دونوں مسائل میں فلاسفہ اور اہل شرع کے دلائل بھی  
پیش کئے ہیں۔ فلاسفہ ازلیت کے قائل ہیں اور اہل شرع حدوث کے  
حامی ہیں۔ مثلاً ابوالہذیل العلوف اس مسئلے میں فلاسفہ کا ہمنوا ہے کہ  
ہر حادث قابل فساد ہے، اور حدوث کے اصل قول پر بہت زور دیا ہے۔  
لیکن وہ اس مسئلے میں کہ عالم دونوں طرف سے ازلی ہے، ان کا مخالف ہے۔  
ابن رشد اس پر اس طرح اعتراض کرتا ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کا  
ہمیشہ امکان ہے اور امکان کو ایک حالت مُتحدہ لاحق ہوتی ہے جس سے  
اس امکان کا اندازہ لگایا جاتا ہے، جیسا کہ موجود ممکن کو لاحق ہوتی ہے جب کہ  
وہ فعلیت میں آتا ہے، تو اس امتداد سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی کوئی  
ابتدا نہیں۔ اس لئے فلاسفہ کا یہ قول صحیح ہے کہ زمانے کی کوئی ابتدا نہیں،  
کیونکہ یہی امتداد زمانہ ہے، اور اس کو دہر سے جو تعبیر کیا جاتا ہے وہ محض  
بے معنی ہے۔

جب زمانہ امکان سے ملحدہ ہے اور امکان وجود متحرک سے الگ ہے تو  
وجود متحرک کی کوئی ابتدا نہیں، کیونکہ فلاسفہ حرکت دوری کی کوئی ابتدا قرار  
نہیں دیتے۔ اس لحاظ سے اس کی کوئی انتہا بھی نہیں، کیونکہ وہ حرکت کے  
وجود کو زمانہ ماضی میں ایک فاسد موجود کی طرح فرض نہیں کرتے۔ حقیقی طور پر  
جو ماضی میں داخل ہو جائے تو گویا وہ زمانے میں داخل ہو گیا، اور جو  
زمانے کے تحت آجائے زمانہ اس پر دونوں طرف سے یعنی مستقبل ماضی کے

محاط سے فاضل ہوتا ہے اور زمانہ مکمل ہے، اور یہ شے لامحالہ متناہی ہو جائے گی، اور ہر مبدیہ حادث زمانہ حال میں ہوتا ہے، اور ہر حال کے قبل ماضی ہوتا ہے، اور جو زمانے سے مساوق ہو اور زمانہ اس سے مساوق ہو تو وہ لازمی طور پر غیر متناہی ہوگا۔

اس اہم نظری بحث سے فارغ ہونے کے بعد ابن رشد نے عالم کی ازلیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جتنا بچہ وہ کہتا ہے کہ اہل شرع نے فعل اور اس کے وجود کے ازلی ہونے کو محال قرار دیا ہے، اور یہ ایک فاش غلطی ہے۔ لیکن عالم پر حدوث کے اسم کا اطلاق جیسا کہ شرع نے کیا ہے وہ اشاعرہ کے اطلاق سے ایک خاص حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ فعل بحیثیت فعل ہونے کے حادث ہے، البتہ اس میں قدم کا تصور ضرور ہوتا ہے کیونکہ اس احداث اور فعل محدث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا اس لئے اہل اسلام کے لئے عالم کو قدیم کہنا دشوار تھا۔ ان کے نزدیک صرف خدا تعالیٰ قدیم ہے، اور قدیم سے وہ ایک ایسی ہستی مراد لیتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ مخفی نہ رہے کہ مسئلہ قدیم عالم پہلا مسئلہ ہے جس کے متعلق غزالی اور ابن رشد میں بحث ہوئی ہے۔ نیز یہ ان مسائل میں بھی پہلا مسئلہ ہے جن کی بنیاد پر فلاسفہ کی تکفیر کی جاتی ہے۔

## فلسفہ کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت

غزالی کے بعض مسائل کی تردید کے بعد اس عرب فلسفی (ابن رشد) نے فلاسفہ کے مذاہب کی تشریح کے طور پر جو کچھ لکھا ہے، ان سب میں اس کے مندرجہ ذیل اقوال نہایت مبلغ و جامع ہیں۔ ان سے اس کا مقصد یہ ہے کہ طالبان حق کے دلوں میں ایک قسم کی تحریک پیدا ہو جائے، اور ان میں اہل شرع اور اہل حکمت دونوں کے علوم پر غور و خوض کرنے کی ترغیب پیدا ہو، اور

پھر وہ انہیں امور پر عمل کر سکے جس کی خدا انہیں توفیق دے۔ یہ اقوال ایک تاریخی اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ کہ اس وقت وہ ہماری عقل کے لئے مفید نہ ہوں :-

”فلاسفہ نے محض اپنی عقل کے ذریعے موجودات عالم کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ان افراد کے قول کا اعتبار نہیں کیا جو انہیں ایسے اقوال کے قبول کرنے پر مجبور کر رہے تھے جن کی کوئی قطعی دلیل نہ تھی، بلکہ اکثر امور محسوسہ کے خلاف تھے۔ انہوں نے چار اسباب ثابت کئے ہیں :- ۱۔ بصورت۔ ۲۔ مادہ۔ ۳۔ فاعل۔ ۴۔ غایت۔“

سبب فاعل وہ ہے جن کو جالینوس نے قوتِ مصورہ، یا خالق سے تعبیر کیا ہے، لیکن اس کو شک تھا کہ آیا ہی الہ ہے، یا کوئی اور۔ کیونکہ سبب فاعل ہی نفسِ بصورت اور حرکت کا عطا کرنے والا ہے اس کے بعد فلاسفہ نے آسمانوں کی تحقیق کی ہے اور اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ وہ اجرام محسوسہ کے مبادی ہیں۔ نیز ان کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ اجرام سماوی، ذی عقل اور ذی نفس ہیں، اور عقل انسانی سے اثرات میں شباب انہوں نے جرم سماوی کی جانب نظر کی تو دیکھا کہ وہ حقیقت میں جسم واحد ہے، اور ایک حیوان سے مشابہ ہے، اور اس کو ایک کلی حرکت لاحق ہے جس کو حرکتِ یومیہ کہتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ ان کروہی اجسام کا باہمی ارتباط ان کا جسم واحد کی جانب رجوع کرنا، اور فعل واحد پر نقاد، یہ تمام امور مبداء واحد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور یہ نظام و ترتیب، تمام نظامات و ترتیبات کا سبب ہے، اور اسی نظام سے قرب و بعد کے لحاظ سے عقول ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

فلاسفہ کی رو سے مبداء اول کو صرف اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، لیکن یہ تعقل تمام موجودات کی عقل سے ہوتا ہے۔ ان اشیاء کے بارے میں فلاسفہ کے مذہب کو اسی روشنی میں سمجھنا چاہئے، اور جن امور نے فلاسفہ کو عالم کے بارے میں ان قسم کے اعتقاد پر مجبور کیا، اگر غور کیا جائے تو ان امور سے کم اہمیت

نہیں رکھتے جنہوں نے اہل مذہب کے حکمکین، یعنی پہلے معتزلہ اور ان کے بعد اشاعرہ کو آمادہ کیا۔ یہاں تک کہ مبداء اول کے متعلق ان کا ایک خاص عقیدہ ہو گیا، یعنی وہ اس امر کے قائل ہو گئے کہ اس کائنات میں ایک غیر جسمانی ہستی ہے جس نے کئی جسم میں حلول نہیں کیا، اور وہ جی۔ عالم۔ فرید۔ قادر۔ متکلم۔ سمیع۔ بصیر ہے۔ ان کے پاس اس امر کی قطعی دلیل ہے کہ حیوان میں قوت واحد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے اس میں وحدانیت پیدا ہوئی ہے، اور اسی کے ذریعے اس کی تمام قوتیں ایک ہی غایت کی طرح رجوع کرتی ہیں، اور یہ بقائے حیات حیوانی ہے۔ یہ قوتیں ایک ایسی قوت سے مل جاتی ہیں جس کا فیضان مبداء اول کی جانب سے ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو اس کے اجزائیں افتراق پیدا ہو جائے اور وہ ایک لمحہ جی باقی نہ رہے۔

ان کے نزدیک عالم ایک شہر کے مشابہ ہے۔ شہر میں ایک رئیس ہوتا ہے، اور رئیس اول کے تحت کئی چھوٹی ریاستیں ہوتی ہیں یہی حالت عالم کی ہے جس طرح شہر کی تمام چھوٹی ریاستوں کا رئیس اول سے تعلق ہوتا ہے، اسی حیثیت سے کہ رئیس اول ان تمام ریاستوں کو ان غایات کے تحت جن کے لئے وہ ریاستیں قائم کی گئی ہیں، اور ان افعال کی ترتیب کے لحاظ سے جو ان غایات کی طرف لے جاتے ہیں، ایک خاص مرکز پر قائم کر دیتا ہے، یہی حالت عالم کی اس ریاست اولیٰ کی ہے فلاسفہ پر یہ امر واضح ہو گیا کہ مبداء اول تمام مبادی کا مبداء ہے، کیونکہ وہی فاعل، صورت اور غایت ہے۔ اور تمام موجودات حرکت کے ذریعے اپنی غایت تلاش کرتے ہوئے مبداء اول ہی کا رخ کرتے ہیں، اور اس سے ان غایتوں کو طلب کرتے ہیں جن کے لئے ان کی تخلیق ہوئی ہے۔ تمام موجودات تو اپنی طبیعت سے ان کا مطالبہ کرتے ہیں اور انسان اپنے ارادے سے۔

### حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات

غزالی کا یہ خیال ہے کہ فلاسفہ نے حشر اجساد کا انکار

کیا ہے۔ لیکن متقدمین کا اس کے متعلق کوئی قول نہیں۔ حشر اجماد کا قول کم از کم ہزار برس سے کتب شرعیہ میں مروج ہے جن لوگوں سے فلسفہ ہم ایک پہنچا ہے، ان کا زمانہ ہزار سال سے قبل کا ہے۔ سب سے پہلے جو لوگ حشر اجماد کے قابل ہوئے ہیں وہ انبیائے بنی اسرائیل ہیں جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد گزرے ہیں۔ یہ امر زبور اور اکثر صحف سے جوا ان سے منسوب ہیں، بخوبی واضح ہوتا ہے۔ انجیل میں بھی اس کا ثبوت ہے اور موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول متواتر جلا آتا ہے۔ صائبین کا بھی یہی قول ہے، ان کے متعلق ابو محمد ابن حزم کا خیال ہے کہ ان کی شریعت نہایت قدیم ہے۔ تمام حکماء، انبیاء اور ان پر گزیدہ افراد کی تقلید کو اہمیت دیتے ہیں جو مبادی عمل اور سنن مشروعہ کے بانی گزرے ہیں۔ ان ضروری مبادیات کے بارے میں حکماء کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے وہ حصہ نہایت مستحسن ہے جو بھروسہ و پسندیدہ افعال پر آمادہ کرے۔ یہاں تک کہ جو لوگ ان امور کی جانب لوگوں کی رہبری کرتے ہیں وہ اوروں سے فضیلت میں سوا ہیں اس طرح شریعت اسلامی میں حشر اجماد کا جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ اور شریعتوں کی بہ نسبت اعمال فاضلہ کے لئے زیادہ محرک ہے۔ کیونکہ معاد کو روحانی امور کی بہ نسبت جسمانی اشیاء سے تشبیہ و بنا زیادہ پسندیدہ ہے۔

### ابن رشد اور حریت فکر

استاد لوجی ریٹالڈی المدینۃ العربیہ فی الغرب میں لکھتے ہیں کہ منجملہ ان امور کے جن کی وجہ سے عربوں کو ہم پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ ہے کہ انھوں نے ہم کو اکثر فلاسفہ یونان سے روشناس کیا جسکی دیرین فلسفہ کو جو عروج حاصل ہوا، اس میں عربوں کا ایک خاص حصہ ہے حکیم ابن رشد۔ ارسطو کی نظریات کا سب سے بڑا مترجم اور شارح ہے۔ اس سحاک سے مسلمانوں اور

عسائیوں کے ہاں اس کا ایک خاص مرتبہ ہے۔ نصرانی فیلسوف توماس نے ارسطو کے نظریوں کا مطالعہ کیا ہے جن کی شرح علامہ ابن رشد نے کی ہے۔ یہ امر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ابن رشد مذہب حریت فکری کا بانی ہے۔ وہ فلسفے کا شنیدار اور علم کا پرستار تھا۔ اس نے ان دونوں کی خدمت کی اور اپنے تلامذہ کو کمال شغف کے ساتھ تعلیم دی۔ یہ وہ شخص ہے جس کی زبان پر موت کے وقت یہ الفاظ تھے ”میری روح فلسفے کی موت سے مر رہی ہے“۔

اس سے قبل انگریزی مفکر جان رابرٹ سن نے تاریخ و جبر للفلک الحرجہ جلد ۱ صفحہ ۷۷ میں لکھا ہے :-

”ابن رشد مسلمان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور ہے، کیونکہ بلحاظ اثر وہ ان سب سے افضل اور یورپی افکار کو متاثر کرنے کے اعتبار سے ان سب سے مقدم ہے۔ ارسطو کی شرح لکھنے میں اس کا طرز و نون و سلی کے انداز پر ہے۔ اُلوہیت عالم کی شرح میں اس کا تفوق ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس سے مادی کائنات کے اترنے کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ نفس مفارقتہ کی تخلیق نفس عامہ سے ہوتی ہے، اسی کی جانب وہ عود کرتا ہے، اور اسی میں فنا ہو جاتا ہے۔ ابن رشد نے اس مذہب کی جو شرح لکھی اس کی وجہ سے مسیحی اور اسلامی عالم فکری میں اس کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔“

ابن رشد نے اس زہد و تقویٰ کے مذہب کی بیچ کئی کردی جس کی اشاعت ابن باجہ و ابن طفیل نے کی تھی۔ اس نے غزالی سے ان مذہبی خیالات میں اختلاف کا جو عقل کے خلاف تھے۔ اس کے لئے اس نے اپنی کتاب ”تہافت التہافت“ کو مخصوص کر دیا جس میں اس نے غزالی کی مشہور کتاب ”تہافت الفلاسفہ“ کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتابوں کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ وہ فلاسفہ اسلام میں سب سے کم تقویٰ سے

متاثر ہوا، اور سب سے زیادہ عقل کی تائید کی۔ ہر اصولی مسئلے میں وہ دینی نقطہ نظر کی مخالفت کرتا ہے۔ اس نے حنتر جہاد کا انکار کیا ہے، اور بدعت جسد کے مسئلے کو خرافات سمجھتا ہے۔ اس کی حیثیت یہاں پر ان معطلین کی سی ہے جو اس سے قبل گزر چکے ہیں۔ اس نے مسئلہ خیار پر بھی بحث کی ہے جو ایک علمی حیثیت رکھتی ہے۔ اس مسئلے میں اس نے متکلمین سے اختلاف کیا ہے جو اخلاق کی بیچ کنجی کر دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حق کا معیار ہے، اس کے سوائے کوئی اور معیار نہیں اس طرح وہ جبریہ ہو گئے ہیں۔ اس کے بعد ابن رشد نے قدری مذہب کی بھی تردید کی ہے۔

ابن رشد نے اپنے مذہب اور دیگر عقاید مردہ میں جو اختلافات تھا معلوم کر لیا۔ اس نے ان افکار حاضرہ پر غور کیا جو اس وقت اس کو مرعوب کر رہے تھے، اور بعض امور میں اس کی طبیعت کے موافق نہ تھے اس لئے اس نے اپنی بعض کتابوں کے ذریعے اہل شریعت کی دھجی کی کوشش کی، اور ابن طفیل سے زیادہ قراخندی کا ثبوت دیا۔ وہ لکھتا ہے کہ اسلام ایک کامل قومی نظام ہے اور قبایل کے لئے سب سے بہتر اجتماعی قوت ہے۔ وہ ایک مخلوط حقیقت (یعنی حقیقت علم، یا فلسفے اور حقیقت مذہب کے مجموعے) کا بانی ہے۔ اس مذہب کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے جس کا تذکرہ صدیوں تک نصرانی مباحث میں ہوتا رہے گا۔

اپنی کتاب فصل المقال اور منہاج الاولہ میں ایک ایسے شخص کے انداز میں جو عقاید مذہبی کا محافظ اور ظاہری امور شریعت کا حامی ہو کہتا ہے :- عقل مند کو چاہئے کہ عقیدہ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے۔ وہ محمد جو مذہب پر یمن کرے گردن زدنی ہے، کیونکہ وہ قوم کی حقیقی فضیلت کی بیچ کنجی کرتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے کہ :- خلق عالم کا مذہب عقل کے منافی ہے۔ لیکن عادت کی وجہ سے یہ ہمارے ذہنوں میں جا ہوا ہے۔ البتہ دیندار کے لئے صرف ایمان کافی نہیں، کیونکہ اگر

مومن بغیر علم کے مسائل مذہب پر بحث کرنے لگے تو اس کے زندقہ بنے ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

لیکن ابن رشد نے ایک ایسا زمانہ دیکھا جس میں علم کو انحطاط اور تعصب میں ترقی ہو رہی تھی، تقویٰ کے لباس میں نمودار ہونا اس کے لئے کچھ سود مند نہ ہوا، اور نہ اس کو مصایب روزگار سے بچا سکا۔ اس کو اسی خلیفہ نے سزا دی جو اس کا احترام کیا کرتا تھا جس کے خیال میں ابن رشد کا جرم یہ تھا کہ اس نے قدماء کے خیالات کی اشاعت کی اور اس طرح اسلام کو نقصان پہنچایا۔ چنانچہ خلیفہ نے یونانیوں کی تمام کتابوں اور ان کے فلسفے کے مطالعے کو ممنوع قرار دیا، اور ان تمام رسالوں کو جن پر بحثیں کی جاتی تھیں تلف کر دیا۔ ابن رشد نے ۱۱۹۵ء میں بمقام مراکش وفات پائی۔ اس کے بعد اندلس میں عربوں کی حکومت بہت تھوڑے ہی دنوں تک رہی۔ جب ان کی قسمت کے ستارے کو گردش ہوئی تو ان کے مذہب نے فلسفے کی جگہ لی اور اس طرح اندلسی حکومت کا خاتمہ تقویٰ کے فضا میں ہو گیا۔

یہ وہ خاکا ہے جس کو جان رابرٹ سن کے قلم نے کھینچا ہے، جو مشاہیر احرارِ فکر سے ہے اور جزیرہ برطانیہ میں مشہور براڈے کے بعد پیشوائے ملت سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ مبالغے سے کام لیا گیا ہے، تاہم رینان جس نے ابن رشد اور اس کے زمانے کے حالات کے لئے خود کو وقف کر دیا تھا، کہتا ہے کہ ”گو اندلسی قبائل فلاسفہ کے سخت دشمن تھے، لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحین ہیں۔ یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں بہت شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبیعیات سے اعراض کرتے تھے۔“ (صفحہ ۳۱ تا ۳۶)۔

ہم رینان کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء کو جن مصایب کا سامنا ہوا، ان سے



اہل اسپین کے اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے، کیونکہ مشرق میں ابن رشد کے مانند دوسرے افراد کو ذرا سی بھی تکلیف نہیں پہنچی۔ اگر ایذا رسانی اسلام کے لوازم سے ہوتی تو اس سے گندمی، غارابی اور ابن سینا جیسے افراد کا بچنا محال ہوتا۔

## یہودی اور ابن رشد

یورپ میں عربوں کے علوم کی اشاعت اور اس کی شہرت کی ترقی میں یہودیوں کی کوشش کو خاص دخل ہے۔ جو یہود عرب سختیوں کے شکار ہو گئے اور اسپین سے جلا وطن کئے گئے انھوں نے جنوبی فرانس کا رخ کیا اور برونصتہ کے حصوں میں اقامت گزیر کر رہ گئے۔ نابون۔ بڑیریس۔ نیم۔ کاسکون۔ مون پلیہ میں مداس دکلیا۔ تالیف کئے۔ تلمیہ مون پلیہ میں طب، نباتات، یاشی کی عربوں کے طریقہ پر تعلیم ہوتی تھی۔ نیز اس نواح میں بالکلیہ اسلامی ممالک کی طرح فلسفہ اور عربی علوم سکھائے جاتے تھے۔ ان مدرسوں میں ابن رشد کے فلسفہ اور حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کی شروح حفظ کرائی جاتی تھیں۔ اس فلسفہ کے زیر سایہ ایک اور فلسفہ نے نشوونما پائی جو ابن مہمون عظیم اسرائیلی کا فلسفہ ہے۔ ایک خاص نظریے کی بنا پر ارسطو کے مذہب کو اختیار حاصل ہے۔ جس کی وجہ سے اس کا فلسفہ عقل انسانی کے اعلیٰ منازل تک جا پہنچا یہ مادے کی ازلیت کا نظریہ ہے۔ اس کو ابن رشد نے اختیار کیا ہے اور ان تمام مغزلہ نے بھی جو اس سے قبل اور بعد میں گزرے ہیں۔ ہم نے پہلے ہی بیان کیا ہے کہ فلسفہ ابن مہمون نے ابن رشد کے سایہ عاطفت میں پرورش پائی۔ ابن مہمون اور دوسرے اس کے ہم مذہب حکماء نے سوائے

لہ۔ مغزلہ نے مادے کو ازلی نہیں قرار دیا۔ م۔

لبیقی بن جرثوم کے مادے کی ازبیت کا انکار کیا ہے اور یہ ان کی حق پسندی یا مبادی فکر کے اتباع کے تحت نہیں بلکہ ان کی توریت کی محبت کا نتیجہ ہے۔ ابن رشد کے فلسفے کا ترجمہ عبرانی زبان میں اور پھر اس سے لاطینی زبان میں جو کیا گیا اس میں ابن تیمون اور اس کے رفقا اور شاگردوں کی کوشش کو بہت دخل ہے۔ انھوں نے اس کی تحریف و تبدیل کا قصد کیا تھا، تاکہ اس کو اپنے مبادیات پر منطبق کریں اور اپنے معبدوں میں کتب مقدسہ کے بعد جگہ دیں۔ لیکن اس قصد میں وہ ناکام رہے، کیونکہ سفر تکوین اور فلسفہ ابن رشد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

۲۲۲

### فلسفہ ابن رشد کا اثر یورپ پر

بارہویں صدی کے اواخر میں فرانس میں بمقام برتانیان ایک مفکر مصلح کا ظہور ہوا جس کا نام اموری البنیادی تھا۔ اس کا ایک دوست بھی تھا جس کا نام دائود الدنیاتی تھا۔ ان دونوں نے کلیسیائی تسلیم کی مخالفت شروع کی جس کی وجہ سے وہ مورد عتاب ہوئے، ان کے متبعین پر مقدمہ چلایا گیا اور وہ زندہ جلا دیے گئے۔ مصلحین جان بچا کر کہیں بھاگ نکلے۔ لیکن قرون وسطیٰ میں کلیسیا کا اقتدار زوروں پر تھا۔ اہل کلیسیا اپنے معاملات میں بہت صبر اور احتیاط سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ وہ ان دونوں کی موت کی تاک میں لگے رہے۔ اس کے بعد ان دونوں کی قبروں کو اکٹھا کر دیا اور ان کی لاشوں کو کھال کر جلا دیا تاکہ ایمان داروں کو عبرت ہو۔

اس کے بعد اہل کلیسیا پر یہ امر واضح ہو گیا کہ ان تمام آفتوں کا اہل سبب ارسطو کا فلسفہ ہے جس کی شرح ابن رشد نے کی ہے۔ پس انھوں نے پیرس میں ۱۲۱۰ء میں ایک دینی علمی مجلس قائم کی جس نے فلسفہ ارسطو اور ابن رشد کے شروع کے مطالعے کی ممانعت کی۔ سب سے پہلے طبعیاتی کتابوں کے مطالعے کی

ممانعت کی گئی، اس کے بعد مابعد الطبیعیات کی اس طرح یہ ممانعت تیس برس تک قائم رہی۔

۱۲۶۹ء میں اسقف باریس نے ابن رشد کی شخصیت کو مورد الزام قرار دیتے ہوئے فلسفہ پر ایک زبردست حملہ کیا ہے اور مباویہ ذیل پر لعنت و تکفیر کی ہے :-

۱۔ ازلیت عالم۔

۲۔ انکار آدم۔

۳۔ وحدت عقل انسانی۔

۴۔ عقل، جو انسان کی شکل اور اس کی ذات کا خاکہ ہے جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔

۵۔ انسانی افعال "عنایت" کے حکمت خارج ہیں۔

۶۔ "عنایت" ایسی چیزوں کے باقی رکھنے سے جن کا انجام فنا ہے، عاجز ہے نہ یہ ان چیزوں کا تحفظ کر سکتی ہے جو نناہ شدنی ہیں۔

چونکہ ابن رشد کی طبیعت کی اشاعت فرانس کے جنوبی حصے سے اطالیہ کے شمالی حصے تک ہوئی گئی اور پدوا کے مدرسوں میں ان کا رواج ہوا، ان مقامات میں اس کی فلسفیانہ تعلیمات کو بھی فروغ ہوا، اور وہ اطباء جنہوں نے اس کی تحصیل کی تحریرت فکری کے دلدادہ ہو گئے، اس شہر کے مشہور علما سے جاتیا انیادی ہے جس نے ۱۳۳۶ء میں اس کی شرح کبیر کے مطالعے کی ابتدا کی اور اس کی طباعت کا ارادہ کیا، لیکن اس کام کو پورا نہ کر سکا۔ بالآخر ۱۳۴۶ء میں وہ طبع ہوئی۔ اس کے بعد فلسفہ کی تدریس کا کام سینکو، قرناہس کے ذمے کیا گیا۔ ان دونوں حکمانے اعتراضات کی پروا نہ کی، بلکہ روح عالم کے مذہب کی اشاعت کی، گو یہ نظریہ عقیدہ خلود میں مسیحی مذہب کے مخالف تھا۔ جب ان دونوں کے شاگرد مینو نے اپنی کتاب عقل کے متعلق شائع کی تو اس پر اعتراضات اور لعن طعن کی بوجھار مہونے لگی۔ یہ امر ناقابل انکار ہے کہ ابن رشد کو مشہور فلسفی لیکن یرتفوق حاصل ہے

جس نے اس کی تصانیف اور فلسفے سے استفادہ کیا، گویا کہ وہ وحی و الہام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس نے اپنی ایک لاطینی کتاب ”اپوس ماجوس“ میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی فطری استعداد و علمی وسعت کی بہت کچھ تعریف کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”وہ ایک متین، دور رس فلسفی ہے جس نے فکر انسانی کی اکثر غلطیوں کی تصحیح کی اور عقل کے ثمرات میں ایک ایسی ثروت کا اضافہ کیا ہے کہ شاید ہی کسی دوسرے سے ممکن ہو سکے۔ اس نے اکثر ایسے امور و ریافت کئے جن سے اس سے قبل کوئی بھی آشناء نہ تھا۔ نیز اس نے اکثر ان کتابوں کے اشکالات اور پیچیدگیوں کو بھی رفع کیا جن پر اس نے بحث کی ہے۔“

مشہور مدرسہ سائونٹاس (۱۲۲۵ء تا ۱۲۴۷ء) قدیس کا درجہ حاصل کیا، کیونکہ وہ مغرب کے کلیسا میں سب سے بڑا لاہوتی اور قرین و طلی کے اکابر فلاسفہ سے تھا۔ اس کے اقبال کا ستارہ اس کی کتاب ”اجمال اللہ ہوت“ (سوما نیو لوجیا) کے ذریعے چمکا، جس میں اس نے خدائے تعالیٰ کو طبیعت خالہ سے تعبیر کیا ہے۔

قدیس توماس نے دنیوی افکار سے اپنے تعلق کے اسباب بیان کئے ہیں، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اس کی اپنی کتاب کی ترتیب میں شکل اور مادے کے اعتبار سے ابن رشد کے طریقے اور فلسفے کو بہت کچھ دخل ہے۔ بظاہر وہ اس کی تقصیف و تنقید کرتا ہے لیکن جب وہ فکر کے ذریعے حکمت کے کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ مبداء وحد کو ایک ایسی شے قرار دیتا ہے جس کی بنیاد مادے کی ازلیت پر ہے۔ اس میں اس نے ارسطو اور ابن رشد کے افکار سے استفادہ کیا ہے۔

ابن رشد اہل کلیسا کے حلوں سے نہ بچ سکا۔ انھوں نے اس کی ہر طرح سے مذمت کی اور اس پر انتہائی طعن و تشنیع کو روا رکھا۔ تبراہک اس کے متعلق کہتا ہے ”یہ وہی کتاب ہے جس کو شدت غیض نے مشتعل کر دیا، اور وہ اپنے مالک مولانا مسیح اور کمیونک مذہب پر بھی بخونکنے لگا۔“ دانتے نے تو اس کو ایک خاص عزت دی ہے۔ اس نے اس کو ایک ایسا پیشوا قرار دیا ہے

جس نے اپنے کفر و اعتزال کی بنا پر دوزخ میں جگہ محفوظ کر لی ہے!  
منجملہ ان لوگوں کے جنہیں ابن رشد کی اتباع کے باعث سزا ملی،  
ہرمان فان ریزو ایک کامن ہولنڈی ہے جو ۱۵۱۲ء میں بمقام لڈھائے  
بے دینی (ہرطقہ) کے الزام میں جلا دیا گیا۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ فیاض حکیم  
حکمت سے آشنا ہونے سے قبل محکمہ تفتیش کا قاضی تھا، اور کسی نے بھی اس کی  
طرح مسیحی مذہب کی پُر اخلاص و بلیغ مدافعت نہیں کی تھی!

اس کے بعد اس کے خیالات میں یک بیک انقلاب پیدا ہوا، چنانچہ  
وہ ۱۵۱۷ء میں محکمہ تفتیش میں جو اس کے محاکمے کے لئے قائم کیا گیا تھا ایک  
ایسے انداز میں جس سے ثابت ہونا تھا کہ وہ تمام تشریعی مفادات سے آراستہ  
اور عقلی قوتوں سے مزین ہے، بیان کرتا ہے کہ "عالم انہی ہے، مخلوق نہیں،  
جیسا کہ اس مجنون موسیٰ نے دعوے کیا ہے۔ نہ جہنم ہے اور نہ کوئی حیات آتیم۔  
سیدنا مسیح، ابن اللہ نہیں تھے۔ میں مسیحی پیدا ہوا، لیکن اب میں تم میں سے نہیں  
ہوں، کیونکہ تم مجنون ہو۔" اس پراس کے مجلس نے جس دوام کی سزا دی۔  
دس سال بعد اس کو دوبارہ مجلس محاکمہ میں پیش کیا گیا، جہاں کا خیال تھا کہ  
اس نے زمانہ قید میں اپنے خیالات کی سختی کم کر دی ہوگی، اس کی طبیعت میں  
ضعف، اور سرکشی میں کمی واقع ہوئی ہوگی۔ لیکن معلوم ہوا کہ وہ پہلے سے بھی  
زبادہ شدید اور پُر جوش ہو گیا ہے اس لئے اس کے جلا دیے کا حکم دیا گیا۔  
چنانچہ وہ ۱۵۱۸ء ستمبر ۱۲ء میں جلا دیا گیا! اس روز اس نے ایک جملہ کہا جو  
اس طویل استہشا و کا سبب ہے، وہ یہ ہے:-

"تمام علما میں افضل ارسطو، اور اس کا شارح ابن رشد ہے۔ یہ دونوں  
حقیقت سے قریب ہیں، انہیں کے ذریعے مجھے ہدایت نصیب ہوئی، انہیں کے توسط سے  
میں نے اس تو کو پا لیا جو اب تک میری نظر سے اوجھل تھا۔"  
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہرمان کے خیالات کی بنیاد بالکل ابن رشد کے مذہب پر تھی۔  
اگر اس کا اعتقاد اس قسم کا نہ ہوتا، اور وہ اس کا اعلان نہ کرتا تو اپنے فلسفیانہ خیالات کی  
بنا پر اس طرح سزا نہ پاتا۔

# ابن خلدون

سنہ ۷۸۵ھ

۲۲۵ ابن خلدون دمشقی، مغرب کے نامی عظیم شخصیت۔ ۵۸۵ھ - ۶۸۵ھ میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ وہ اٹھویں صدی ہجری کے مشاہیر سے ہیں۔ اس کا نام ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن خلدون، علی المرتسیبی النعمانی الانصاری الانصاری الدلی ہے۔ اس کا سلسلہ اندلسی خاندان سے ہے جو اشبیلیہ میں اقامت گزین ہو گیا تھا۔ اس کے والد کا نام ابو عبد اللہ بن خلدون ہے جو وسطی اشبیلیہ سے تونس کی طرف ہجرت کی۔ ابن خلدون کے اجداد کا نسب قبائل بنی دعلج سے ہے۔ والد کا پہلا نام تھا۔ اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے جد امی نے یمن سے اندلس کی جانب ہجرت کی تھی۔ ابن خلدون نے تونس میں نشوونما پایا اور وہیں علوم، وجہ کی تحصیل کی۔ کچھ عرصے بعد ابن خلدون کو دبا کے خوف سے تونس چھوڑنا پڑا۔ اس نے حواریہ کی طرف رخ کیا اور وہاں پہنچ کر اس شہر کے حاکم ابن عبدون کے ہاں اقامت اختیار کی جس نے اس کا پٹہ جو ش استقبال کیا اور بلاد مغرب کے سفر کے لیے اس کی امداد کی۔ ابن خلدون نے ابن بطوطہ کی طرح اوائل عمر ہی میں اکثر ممالک کی سیاحت کی ہے۔ ۷۵۵ھ میں سلطان ابو عثمان المرینی دانی ملکس نے اس کو اپنے پاس فاس میں طلب کیا۔ اس وقت اس کی عمر تقریباً بیس سال تھی۔ بادشاہ نے اس کی ہمت کچھ قدر ومنزلت کی اور

عہدہ کتابت اس کے تفویض کیا۔ لیکن سلطان کے اس چٹن سلوک سے اس کے معصروں کے دل میں جو اس سے کم درجے پر تھے آتش حد بھڑک اٹھی۔ انھوں نے سلطان کے ہاں اس کی شکایت کی اور یہ الزام لگایا کہ وہ محض اپنے مکرو فریب کے ذریعے سلطان پر حاوی ہو گیا ہے۔ پس سلطان نے اس کو قید کر دیا، لیکن اسی طرح جیسے کہ مستمرات میں طغفار قید کیے جاتے تھے بالآخر ابو عنان المرینی والی ملتان نے سٹھہ میں وفات پائی۔ اس کے بعد وزیر ابن خلدون کو نہ صرف آزاد کر دیا بلکہ اس کو خلعتوں سے سرفراز کیا اور اس کے ساتھ ہمیشہ حسن سلوک سے پیش آتا رہا۔

اسی زمانے میں اتفاق یہ ہوا کہ سلطان ابوسالم المرینی اندلسی نے کتے کے سفر کا ارادہ کیا چونکہ ابن خلدون اور بنی مرین کے درمیان بہت خلوص تھا اس لیے سلطان ابن خلدون کو اپنے ہمراہ لیے ہوئے سٹھہ میں سرزمین فاس میں داخل ہوا اور اس کو اپنا پرائیوٹ سکرٹری بنا لیا۔ ابن خلدون نے اس فریضے کو جو اس کے ذمے کیا گیا تھا نہایت حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا۔

لیکن خلیفہ ابن مرزوق نے اپنے کمر سے ابن خلدون پر غلبہ حاصل کر لیا اور سلطان کے ہاں اس کی خلی کھانی شروع کر دی۔ یہ خیر ابن خلدون اور اعیان دولت کی دلکشی کا باعث ہوئی۔ اس لیے لوگ سلطان کے مخالف ہو گئے۔ اس اثنا میں سلطان کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد ابن خلدون نے وزیر عمر ابن عبداللہ کے ذریعے دربار میں پھر سے اپنا رسوخ پیدا کر لیا۔ کچھ دنوں بعد اس نے اندلس جانے کا قصد کیا۔ لیکن وزیر ابن عمر نے اس کو منع کیا جب ابن خلدون نے واپسی کی امید دلائی تو اس کو اجازت دے دی گئی۔ چنانچہ ۶۲۷ھ میں اس نے اندلس کا رخ کیا اور غرناطہ پہنچا۔ اس وقت وہاں ابو عبداللہ حکمران تھا جو قبیلہ بنی احمد سے تھا۔ وہ ابن خلدون کے آنے سے بہت خوش ہوا اور اس کی بہت کچھ آؤ بھگت کی۔ اپنے اعلیٰ اخیلوں سے ایک مکان اس کو رہنے کے لیے دیا۔ ۶۲۵ھ میں ابن خلدون نے فہشیل (قتالہ) کا رخ کیا اور اس کے حاکم کے پاس پہنچا۔ اور اس کے اور لوگ عدوہ کے درمیان مدنیہ فاخرہ کے ذریعے صلح کراتے کی کوشش کی۔ صاحب قتالہ نے اس کو اپنے پاس رہنے کے لیے مجبور کیا مگر اس نے غدر کیا۔ حاکم نے اس کو ایک پھر غایت کیا جس کی لگام سولنے کی سعی جب ابن خلدون

غزاط پہنچا تو اس نے پھر اور نگام سلطان ابو عبید اللہ کو بطور تحفہ نذر کر دیے۔ بادشاہ نے اس کو بہت کچھ مال و دولت سے سرفراز کیا اور جاگیر کے طور پر ایک شہر بھی عطا کیا اور اس کو امرا و مصاحبین کے زمرے میں داخل کر لیا۔ لیکن یہ جاگیر اور مال دولت ابن خلدون کی ہمت کو سیاحت سے باز نہ رکھ سکے۔ اب اس کو اپنے اہل و عیال کے ہاں جانے کا اشتیاق پیدا ہوا جب وہ اپنے وطن نوستا بجیا پہنچا تو اس کو داؤد بن حنین کا مرض لاحق ہوا جو اکثر ادیب، شاعر اور ذکی الطبع انسان کو موٹا ہوا کرتا ہے۔ پھر اس نے بجایہ کا رخ کیا جہاں کہ والی عبداللہ نے اس کا شاندار طور پر خیر مقدم کیا۔ اور مقام اہل شہر اس کے ہاتھوں کو چومنے لگے۔ سلطان نے اس کو اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا اور حکومت اُکے کاروبار اس کے ہاتھ میں دے دیے۔ اس نے اپنے علم، اثر و نفوذ اور ظلم کے ذریعے سلطان کی خدمت کی اور ان امور کو جو اس کے تفویض کیے گئے تھے انتہائی خلوص کے ساتھ انجام دیا۔ اس عرصے میں ابو العباس امیر قسطنطنیہ نے ابو عبید اللہ والی بجایہ پر حملہ کر دیا اور اس کے شہر پر قابض ہو گیا۔ مگر اس نے ابن خلدون کی جاں بخشی کی اور اس کے ساتھ احترام سے پیش آیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد ابو العباس کے ہاں ابن خلدون کی بہت کچھ شکایتیں کی گئیں جس کی وجہ سے اس نے اپنے عہدے سے منکدرش ہو کر رخصت چاہی۔ امیر نے اس کو اجازت دے دی۔ ابن خلدون قبائل عرب کے ہاں چلا گیا۔

اس کے بعد ابو حمود والی تلمسان نے اس کو حجابت اور علامت کے (جو انمار کا سب سے بڑا عہدہ ہے) عہدوں کو انجام دینے کے لیے مجبور کیا۔ لیکن اس نے یہ غدر کیا کہ وہ اس وقت سیاسی کاروبار سے علمی شغل کو بہت زیادہ پسند کرتا ہے۔ پھر اس نے اندکس جانے کا ارادہ کیا اور ابو حمود سے اجازت طلب کی۔ اس نے اس کو رخصت کرتے ہوئے ابن امر کے نام ایک خط بھی دیا۔ لیکن ابن خلدون سمندر کو عبور کرنے سے عاجز رہا۔ عبدالعزیز المرینی والی مغرب اقصیٰ کو اس کی خبر پہنچی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن خلدون کے ساتھ سلطان اندکس کے لیے ایک امانت بھی ہے۔ اس نے ابن خلدون کا استقبال کیا اور اس سے تمام امور دریافت کیے۔ جب امانت والی خبر غلط ثابت ہوئی تو اس کے ساتھ بہت احترام سے پیش آیا اور اپنے ہاں مہمان رکھا اور بجایہ جانے میں مدد کی۔



اس کے بعد ابن خلدون تلکان میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ اقامت گزین ہو گیا اور ان کے ساتھ بنی سلامہ کے قلعے میں جو بنی تو عین کے شہروں میں سے ہے بودوباش اختیار کی اور وہاں چار سال تک رہا۔ اسی اثنا میں ابن خلدون نے اپنی تاریخ لکھنی شروع کی۔ اس نے پہلے مقدمے کی تکمیل کر لی، اس کے بعد تاریخ کی بعض فصول بھی لکھیں۔ یہ زمانہ تقریباً ۷۸۰ھ اور اس کی وفات سے تیس برس قبل کا ہے۔ اس وقت اس کا سن پچاس برس کا تھا۔ اب اس کو اپنے وطن تونس جانے کا شوق پیدا ہوا۔ اس نے حاکم تلکان سے اجازت چاہی اور ۷۸۰ھ میں وطن پہنچا۔ وہاں کے بادشاہ نے اس کا خاص طور پر احترام کیا اور اس کو اپنا پرائیویٹ سکرٹری بنایا اور اپنی تالیف کی تکمیل پر آمادہ کیا۔ اب ابن خلدون نے کامل الطہیان کے ساتھ اپنی تاریخ کی طرف توجہ کی لیکن کچھ دنوں بعد جب اس کی شکایتیں دربار میں ہوئے لگیں تو اس نے مصر کا قصد کیا اور اسکندریہ کے سفر کی اجازت چاہی۔ وہاں وہ ۷۸۰ھ میں جا پہنچا۔ پھر اس نے قاہرہ کا رخ کیا اور جامعہ زہریں مالکی فقہ کی تعلیم دینی شہرہ کی جب یہ صبر سلطان مصر برقوق عظیم کو پہنچی تو اس کو اپنے ہاں بلایا اور بہت آہٹ و تحکمت کی ۷۸۰ھ میں مالکی مذہب کا قاضی مقرر کیا۔ اس نے منصب تصوات کو جس وجہ سے انجام دیا اور ایک عالم قاضی، مدرس، مورخ، ادیب کی حیثیت سے اس کا شہرہ چار دانگ عالم میں ہو گیا۔ اکثر لوگ اس کو حیرت کی نظر سے دیکھنے لگے اور اس کے حاسدین کی تعداد میں بھی اضافہ ہونا لگا۔ انھوں نے اس کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کے متعلق غلط فہمیں اٹرائے گئے۔ ابن خلدون نے اپنے اہل و عیال کو تونس سے بلوا بھیجا تاکہ ان کے ساتھ قاہرہ میں گذارے۔ لیکن اشنا راہ میں یہ تمام غرق ہو گئے۔ اس صدمہ جانکاہ نے اس کی کمزوری چنانچہ اس نے منصب قضاوت سے علیحدگی اختیار کر لی اور تدریس و تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ اس حالت میں تین برس گذارے۔ اس نے ۷۹۰ھ میں قاہرہ سے ذبیحہ حج کی ادائیگی کے لیے حجاز کا رخ کیا۔ پھر دوسرے سال مصر لوٹا اور اپنی کتاب کی تصنیف میں مشغول ہو گیا اور ۷۹۰ھ میں اس کی تکمیل ہوئی۔ اس وقت اس کی عمر ۶۰ سال تھی۔ وہ پندرہ برس تک اس کام میں مشغول رہا۔

اس طرح ایک عرصے تک ابن خلدون مصر میں مقیم رہا۔ یہ ملک زمانہ قدیم سے علم و ادب کا مجاد ماویٰ رہا ہے۔ بالآخر ششہ میں ابن خلدون نے وفات پائی اور وہیں کے ایک قبرستان میں مدفون ہوا۔ انوس ہے کہ اس کی قبر کا اس زمانے میں کسی کو علم نہیں۔

## ابن خلدون کی تالیفات

### ۱۔ تاریخ ابن خلدون

ابن خلدون نے ملکہ اور مفکرین میں نہ صرف ایک کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل کی بلکہ اس کتاب کے ایک ہی جز کی وجہ سے اور وہ اس کا مقدمہ ہے۔ اس کی مثال بیخ کا یو انام یہ ہے۔ العبر و ایلوان المبتدأ الخ فی ایام العرب • العجم و البین و من عاشیر ہم من ذی السطان الکبیر • یہ تین کتب اور سات جلدات پر مشتمل ہے۔ کتاب اول :- اس میں عمرانیات اور ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہے جو اس میں عارض ہوتے ہیں جیسے ملک، سلطان، کاب، معاش، خنایع، علوم اور نئے علل و اسباب۔ یہی کتاب اول اس ۱۰۰۰ء مقدمہ سے جو مشہور عالم ہے، بہ تقریباً ۱۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اسی نے ابن خلدون کو ایک نہایت عالی مرتبہ پر فائز کر دیا۔ کیوں کہ اس نے اس میں ان جدید مباحث پر روشنی ڈالی ہے جن کو اس زمانے میں مسلم اجتماعی سیاسیات، اقتصاد سیاسی، اقتصاد اجتماعی، نظام راجح، قانون عام وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں بیگلر جزیں فلسفی، میکاولی، اطالوی عالم سیاسیات، مگن، انگلستانی مورخ بلاشبہ ابن خلدون کے تلامذہ میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

ابن خلدون انھیں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں گذرا ہے۔ ان مباحث پر اس نے اس وقت اپنے زیریں خیالات کا اظہار کیا جب کہ اہل یورپ پر پردہ غفلت پڑا ہوا تھا۔ عربوں میں سے بھی ان سال پر کسی نے کچھ نہیں لکھا۔

قطع نظر ان چند منتشر خیالات کے جن کی کوئی اہمیت نہیں۔ برخلاف اس کے ابن خلدون نے ان مباحث پر کافی شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ واقعات کا باہمی موازنہ و مقابلہ کر کے ان سے نتائج اخذ کیے اور ان غلطی سے بحث کی جن سے اس نے ذاتی مطالعہ یا شخصی تجربے کی بنا پر واقفیت حاصل کی تھی۔

بلاشبہ ابن خلدون کی سیر و سیاحت، اس کا ایک مملکت سے دوسری مملکت کو نقل و حرکت کرنا اور مرتبہ اعلیٰ کی تلاش میں اس کا ایک سلطنت سے دوسری سلطنت میں پہنچنا، مختلف قوموں سے اس کا میل جول اور ان سلطنتوں کے بعض خصوصیات سے اس کا پوری طرح واقف ہونا۔ ان تمام امور نے اس کے مباحث کی تکمیل میں بڑی مدد کی۔ اس میں شک نہیں کہ اصولی تصورات تو پہلے ہی سے اس کے دماغ میں پوشیدہ تھے، اب تجربے اور سیر و سیاحت سے ان میں پختگی پیدا ہوتی گئی اور بالآخر ان کا عالم وجود میں ظہور ہوا۔

## مقدمہ ابن خلدون پر ایک نظر

۲۲۹

مقدمے کی پہلی فصل میں زمین اور اس کے شہروں کی آبادی، انسان کے رنگ و اخلاق میں آب و ہوائ کی تاثیر، متول و افلاس کی وجہ سے آبادی کے حالات میں اختلاف اور ان آثار سے بحث کی گئی ہے جو انسان کے بدن اور اخلاق پر مرتب ہوتے ہیں۔ یہ بحث اس مسئلے سے بہت کچھ مشابہ ہے جس کو آج کل علمائے یورپ نے ابن خلدون کے پانچ سو برس بعد نشو و ارتقا کے نظریے کی صورت میں پیش کیا ہے۔

دوسری فصل میں بددی آبادی اور وحشی قبائل و اقوام پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز ان مباحث کو بھی پیش کیا ہے جو بد اوۃ و حضارۃ کی طبیعتوں کے متعلق پیدا ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان نسب، عصیت، ریاست، حب، ملک اور سیاست کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے۔

یہ بحث نظام اجتماعی کے ان عام قواعد کی جنس سے ہے جس کا ظہور یورپ میں انیسویں صدی میں ہوا جس کو ہمارے محاصرین نے سوشیالوجی (عمرانیات) سے تعبیر کیا ہے۔

تیسری فصل میں دول عامہ ملک، خلافت، سلطانی مراتب سے بحث کی ہے اور ریادت کے اسباب اور دول کے استحکام کی توجہ کی ہے۔ نیز امارت کے تحفظ کے طریقے، حکومت و خلافت کے شرائط، بادشاہوں کے خصائل، بیعت کا مفہوم، ولایت عہد سلطان کے مراتب، سلطنت کے دو ادین، فوج، اور اس کے اصول جنگ کے قواعد، سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کو واضح کیا ہے۔

یہ بحث علمی اور عملی سیاست کی قسم سے ہے۔ انگریزی مورخ گبن نے ایک کتاب ”ریاضی سلطنت کے انحلال و سقوط“ کے اسباب پر لکھی ہے۔ اس میں اس نے اسی ملک کو اختیار کیا ہے جس کو ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں پیش کیا تھا۔

چوتھی فصل میں شہروں، مختلف آبادیوں، ان کے تمدن اور عمارتوں اور ملکوں سے ان کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے اور ان امور پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جن کو بری و بحری حیثیت سے ان کی تکوین و تشکیل میں پیش نظر رکھنا ضروری ہے نیز مساجد اور مکانات کی تعمیر سے بھی بحث کی گئی ہے۔ اس بحث کا تعلق مذہب و جہ سے ہے۔

پانچویں فصل میں معاش اور کسب و صنایع کے اعتبار سے اس کی مختلف صورتوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں رزق اور کسب کے مسائل ہیں اور بتلایا گیا ہے کہ

یہ اعمال بشری کا حاصل ہیں۔ اس کے بعد معاش اور اس کے اقسام و طرق اور بیعت عمرانی سے اس کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے۔ اس میں رزق کے مختلف طریقوں مثلاً تجارت، صنعت اور ان کے مختلف اقسام کے بھی تفصیلی مباحث ہیں۔ نیز اس زمانے کی اصولی صنعتوں جیسے زراعت، تعمیرات، پارچہ بافی و خیاطی اور کوالد و مناسل، طب، باغبانی، موسیقی وغیرہ پر روشنی ڈالی ہے۔

یہ وہ مباحث ہیں جن کو اس دور کے لوگ اقتصاد سیاسی اور اقتصاد اجتماعی سے

تعبیر کرتے ہیں۔ اس فصل کے اکثر مبادیات وہ بنیادی اصول ہیں جن پر کارل مارکس کی کتاب ”اس الممال“ (Das Capital) مشتمل ہے۔

چھٹی فصل علوم اور ان کے اقسام، تعلیم اور اس کے طریقوں اور مختلف صورتوں پر مشتمل ہے۔ اس میں تعلیم کے مباحث اور خطارتہ اسے اس کا تعلق بتلایا گیا ہے۔ علم سے انفرادی طور پر بحث کی گئی ہے۔ ہر ایک کی تاریخ اور اس کے شروط بتلائے گئے ہیں۔ جیسے علوم قرآن، حدیث، فقہ، علوم ہائے طبعیات، ریاضی، طب، ادب، شعر، تاریخ، انبیاء، علم النفس، علم نجوم، علوم بحر۔

۷۔ مباحث علم تربیت (Pedagogy) کی قیبل سے ہیں جن کے ماہرین امریکہ میں ولیم جیمس، اور یورپ میں اسپنسر اور فروبیل وغیرہ ہیں۔ ابن خلدون کے اسلوب کے متعلق اس کتاب میں موقع کے لحاظ سے بحث کی جائے گی۔

اس مقدمے نے مفکرین یورپ کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ علامہ کا ترجمہ کرنے اس کا پیرس کے قومی کتب خانہ کے نسخے سے فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ فرانسیسی ترجمہ انیسویں صدی کے نصف ثانی کے اوائل میں طبع ہوا۔ اس کی بعض فصلوں کا ترجمہ انگریزی، جرمنی، اطالوی اور ترکی زبانوں میں بھی کیا گیا۔ یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں اس کے مطبوعہ و فلمی نسخے پائے جاتے ہیں۔

## ب۔ تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر

نفس تاریخ و کتابوں پر مشتمل ہے۔ یعنی دوم و سوم، اس کی چھ جلدیں ہیں۔ کتاب دوم میں عرب کے حالات اور ابتدائے آفرینش سے انھیں صدی تک (۱۰) وہ زمانہ ہے جس میں مورخ مذکور گذرا ہے) اس کے مختلف قبائل و دول نیز ان کے ہم عصر اقوام و دول جیسے اہل فارس، ہند، نبط، حبش، سریان، یونان، روما، مصر وغیرہ سے بحث کی ہے۔

تیسری کتاب اہل بربر اور اہل مغرب کی ایک دوسری قوم کے حالات پر

مشکل ہے۔ ان کی اولیت نیز ان کے تمام حالات اور مغربی ممالک میں ان کی مختلف سلطنتوں کی توضیح کی گئی ہے۔

تاریخ ابن خلدون تاریخ کی دوسری کتابوں پر اپنے فلسفیانہ مقدمات کے لحاظ سے تفوق رکھتی ہے جو اکثر فلسفوں کی ابتدا میں پائے جاتے ہیں خصوصاً جب بحث ایک سلطنت سے دوسری سلطنت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بحث کی ابتدا اسباب و علل سے کرنی پڑتی ہے۔ یہ زمانہ جاہلیت کے عرب اور بربر اور ان کے ممالک کی ایک نہایت مبسوط تاریخ ہے۔

مشرق کے اکثر ناقدین نے اس کتاب کی اہمیت کے گھٹانے میں غلطی کی ہے۔ اور ابن خلدون کی اس تالیف پر تنقید و بچیدگی کا اعتراف کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین یورپ ہی نے اس کی کما حقہ قدر کی اور اس کو اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ اس کے مقدمے کو۔ اور اپنی زبانوں میں اس کے ان حصوں کا ترجمہ کر لیا جو ان کے اور ان کے ممالک کے لیے مفید تھے۔ چنانچہ دی سلان نے "القمم الخی من بلاد المغرب والبربر" کو شائع کیا جو الجزائر میں مندرجہ کے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت سے گیارہ سال قبل دو بڑی جلدوں میں طبع ہوئی اور تقریباً ایک ہزار صفحوں پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کو کتاب الدول الاسلامیہ فی المغرب سے موسوم کیا گیا ہے اس کے پانچ برس بعد اسی حصے کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اور الجزائر میں اس کی اشاعت ہوئی۔ مستشرقین نے اس تاریخ کے اس جز خاص کو بھی لیا ہے جو افریقہ اور صقلیہ کے حالات (انگریزوں کے تسلط سے قبل) سے متعلق ہے اس جز کو میٹرس میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ استاد "فرچہ" نے اسلٹون میں طبع کیا ہے۔ اور بن احمد کی تاریخ سے بھی ایک خاص حصہ فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔

## ۲۔ ابن خلدون کے شخصی حالات

مولفین عرب میں روزنامے اور شخصی مذاکرات کے لکھنے میں ابن خلدون بی نظیر

نظیر ہے۔ ان میں اس نے روزمرہ کے حالات لکھے ہیں، اور اس کو "التحریر" یا بن خلدون "سے موسوم کیا ہے۔ اس میں اس کی سوانح، نسب، اسلاف کی تاریخ یورپین انداز میں بیان کی گئی ہے۔ اثنائے بیان میں ان واقعات کو بھی پیش کیا ہے جن کا اس نے اپنی زندگی میں مشاہدہ کیا تھا۔ اسی کے ضمن میں اس نے مراسلات و تصانید بھی لکھے ہیں جنہیں اس نے چند خاص اوقات میں منظم کیا تھا۔ نیز ان تمام حالات کو بھی پیش کیا ہے جو اس کے زمانہ حیات میں وقوع پذیر ہوئے تھے۔ ان مذاکرات کا سلسلہ سنہ ۷۸۰ یعنی اس کی وفات سے ایک سال قبل تک جاری رہا۔ "دارالکتب مصریہ" میں ان مذاکرات کا ایک فلمی نسخہ (۵۱۰ صفحوں پر سنہری حروف میں لکھا ہوا موجود ہے۔ اس کا کچھ ملخص اس کی مطول تاریخ کے بعض نسخوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

## ابن خلدون کا فلسفہ اجتماع

۲۳۲

علم اجتماع کے قواعد کی تدوین میں ابن خلدون یورپ کے تمام مصنفین کا پیشرو ہے۔ اہل میدان میں اس سے قبل سوائے فلاسفہ یونان کے کسی نے قدم نہیں رکھا۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ مقدمے کے مقابلے میں خود اس کی تاریخ بیچ ہے۔ ابن خلدون کے مقدمے نے اہل یورپ کی توجہ کو اہل مشرق کی توجہ سے زیادہ اپنی طرف مایل کر دیا۔ کیونکہ حقیقی معنی میں وہ اپنے مفہوم اور انداز بیان کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب ہے، اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے وہ ایک مرتب و منظم شے ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم فوائد اور جدید مباحث پر مشتمل ہے۔ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ عربی و فارسی فلسفہ جدید علم اجتماع کا بانی ہے۔

ابن خلدون نے ظواہر و نہایت کی دو قسم کی ہیں: ظواہر خارجی و ظواہر داخلی۔ ظواہر خارجی سے اس کی مراد ظواہر طبیعی ہیں، جیسے دینی عقائد، آب و ہوا، سکونت۔ ظواہر داخلی سے وہ ظواہر مراد ہیں جو جماعت میں نشوونما پاتے ہیں اور اپنی قوت سے ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے نظریے کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ انسان فطرۃً اجتماع کی جانب میلان رکھتا ہے۔ یہ حکمائے یونان و عرب کا وہ نظریہ ہے جس کو خود اگسٹ کامٹ نے اپنے فلسفہ وضعیہ کے چوتھے جز میں اختیار کیا ہے۔ ابن خلدون ارسطو کے ساتھ اس امر پر متفق ہے کہ جماعت فرد کی سعادت کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جس کی ہبرٹ اسپنسر نے اپنے فلسفے میں اشاعت کی اور اس کو اہمیت دی ہے۔ ابن خلدون نے چند ایسے حقائق دریافت کیے ہیں جن سے یونانی فلسفی نا آشنا تھے۔ اس نے انسانی اور حیوانی جماعتوں میں امتیاز کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حیوانی اجتماع عادت کے تحت فطرت کے اقتضا سے ہوتا ہے اور انسانی اجتماع فطرت، عقل اور غور و فکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

میکائولی ابن خلدون کے بہت مشابہ ہے اور ہم اس کو مونٹسکیو کے بھی مثال قرار دے سکتے ہیں کیوں کہ ان دونوں نے تاریخی واقعات سے اجتماعی قوانین کے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابن خلدون نے اطراف و اکناف میں اکثر ایسی اقوام کا معائنہ کیا جو لاندہمیت کی زندگی گزار رہے تھے تاہم وہ ایک وسیع ملک ایک زبردست بادشاہ ایک خاص نظام، اعلیٰ قوانین، فاتح شکر اور بادشاہ پر رکھتے تھے اور اس نے یہ بھی دیکھا کہ وہ اقوام جو ادیان منہلہ کے پیرو ہیں، دوسرے اقوام کی بہ نسبت اقلیت رکھتی ہیں۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ممالک و دول کی تاسیس میں نبوت کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابن خلدون نے اس رائے کے اختیار کرنے میں اکابر نظامہ اسلام اور اسلامی مورخین کی مخالفت کی ہے۔ لیکن بہت جلد اس نے اپنا یہ خیال بدل دیا چنانچہ اہل بیت اس نے لکھا ہے کہ نبوت اگرچہ عام ممالک کی تاسیس کے لیے ضروری ہیں لیکن تو فی یافتہ اور باکمال ممالک کے لیے ناگزیر ہے۔ کیونکہ وہ مملکت جس کی بنیاد نبوت پر ہو دین و دنیا کے منافع کا مجموعہ ہوتی ہے۔

۱۔ Machiavalli (1469-1527) لے

۲۔ Montesquieu (1689-1755) لے



ابن خلدون آب و ہوا کو ان عوامل سے جو اجتماع سے خارج ہوتے ہیں سب سے پہلے عامل قرار دیتا ہے۔ اس نے اقلیم سے بحث کی ہے اور زمین کو سات اقلیموں میں تقسیم کیا ہے جن کی آب و ہوا میں انتہائی برودت سے لے کر شدید حرارت تک بہت سارے اختلافات پائے جاتے ہیں اور درمیان میں بہت سے اعتدالی درجے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون نے اپنے اس نظریے کا اظہار کیا ہے جس کو بعد میں کل انگریز موسخ نے پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ انسان کے جسم اور اخلاق پر حرارت اور برودت کا ایک خاص اثر ہوتا ہے، یا بالفاظ دیگر قوموں اور ملکوں میں مدنیت اور حضارت کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ اطراف و جوانب کے مالک کے باشندے تمدن سے عاری ہوتے ہیں۔ اقلیم راج حرارت و برودت کے اعتبار سے سب سے زیادہ معتدل ہے، اور آبادی، مدنیت، علوم کے نشوونما، اور ان کے ظہور، تو امن اور احکام کے لحاظ سے تمام پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے اقلیم میں اس نے بلاد مغربیا اور عراق کو متعارف دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ زمانہ اقلیم سے تمدن اور مذاہب مختلفہ کا مرکز ہے۔ ابن خلدون اور دیگر لوگوں کا اس نظریے میں کامل اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ دونوں اس نظریے میں یونانی حکماء و بشرط اور ارسطو اور فرانسیسی حکیم جان بواں کے پیرو ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون نے خارج از اجتماع عناصر کے دوسرے مندرجہ ذیل اثرات جو وسط جغرافی یا نسبت معنی مقامی موقع محل کے ساتھ ہی اس نے فرد پر مقامی موقع محل کی تاثیر سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوشحالی افراد کو محنت سے مستغنی کر کے تعیش کی طرف مائل کر دیتی، خواہشات نفسانی کا غلام بنا دیتی ہے اور اس کے نفس سے شجاعت و جنگجوئی کے صفات کو زائل کر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر افلاس و تنگدستی ہو تو پھر فقر و فاقہ انھیں جدوجہد اور استقامت پر مجبور کرتا ہے اور کم از کم زندگی میں ان کے اندر کش و مقابله کی روح پیدا کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے محنت معنی مقامی موقع محل پر اس قدر زور نہیں دیا جس قدر کہ آب و ہوا پر۔ اس نے اس بحث کی طرف اس لئے توجہ نہیں کی کہ آب و ہوا کی بہ نسبت مقامی موقع محل پر بحث کرنے کی نسبت بہت کم تلاش ہے۔

تیسرے مذهب ہے۔ ابن خلدون اس کو ہر انسانی جماعت کے لیے ضروری قرار دیتا ہے اور اپنی تائید میں مذہبی اور فلسفیانہ دلائل پیش کرتا ہے جس سے حکیم ابن رشد کی تالیفات بھی پری ہیں۔

حکیم آندلس کی طرح ابن خلدون نے فلسفے اور مذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن اسی کوشش کی وجہ سے ابن خلدون کی اہمیت ہماری نظروں میں کم ہوجاتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا استاد اور پیشوا ابن رشد و حقیقت فلسفی نہیں تھا بلکہ محض ایک مترجم تھا جس نے ارسطو کے فلسفے کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اس کو خاتمہ حکمت اور ایک حتمی قطعی شے قرار دیا تھا وہ ایک ایسا اسلامی حکیم ہے جس نے یونانیوں کے خیالات اور اسلامی شریعت میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، اسی لیے وہ کسی فرق کو بھی راضی نہ کر سکا۔ اس سے فلسفی تو اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ اس نے مذہب کو ایک ایسی جگہ دی جس کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ اہل مذہب کی تنجید کی باعث یہ ہوا کہ اس نے مذہب کے خلاف توجیہ و تاویل اسے کام لیا۔ لیکن اس کی ضروری سے ابن رشد کی تدریس و تفسیر میں فرق نہیں آتا، کیوں کہ اس کی نیت ٹھیک تھی وہ ایک ایسے مذہب کا خواہاں تھا جو عقل اور فلسفے پر مبنی ہو لیکن کفر و الحاد کو مستلزم نہ ہو۔ اس کے بعد سے اس زمانے تک اکثر مفکرین نے شیخ قرطبہ کے مسک کو اختیار کیا ہے، اس کی وجہ سے انھیں بھی شیخ کی طرح ہزاروں رسوائیاں اٹھانی پڑیں البتہ وہ قانونی مندر سے ضرور محفوظ رہے، کیونکہ اب لوگوں کو ان کے اعتقادات اور افکار کی بنا پر منراوینے کا زمانہ باقی نہیں رہا۔

ہم آج رشد کو فلاسفہ میں شمار نہیں کر سکتے البتہ وہ ایک مصلح کی حیثیت مندر رہتا ہے اس کی مثال مارٹن لوتھر کی سی ہے۔ اس کی زندگی اذیتوں سے پُر تھی صرف اس وجہ سے کہ وہ مذہب اور حکمت کو ایک نظر سے دیکھتا تھا۔ ان دونوں سے اس کو محبت تھی اور ان میں تطبیق دینے کی کوشش کرتا تھا، لیکن وہ اس میں ناکام رہا۔ اس لحاظ سے یہ بات محل تعجب نہیں کہ ابن خلدون بھی مذہبی مسائل میں حیران و مضطرب رہا جو کیونکہ ابن رشد کو ہر حال میں ابن خلدون پر تفوق حاصل ہے اس لیے کہ وہ بلا واسطہ حکیم ہے بخلاف اس کے ابن خلدون محض بالواسطہ فلسفی

قرار دیا جاسکتا ہے۔

ابن خلدون کی پیروی کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس نے روح و تصوف، رویائے صادقہ اور وحی الہی پر بحث شروع کر دی اور درحقیقت یہ تمام مسائل طبعی طور پر اس کے موضوع بحث سے خارج تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اقوام عالم مختلف مذاہب کے اثر سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ خدا پرست اور بت پرست اقوام میں فرق واضح ہو جائے۔ نیز اس نے تمدن اور آبادی پر عقائد کے اثرات اور مختلف دول کی مذہبیت اور لاندہبیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اس اصول کو پیش نظر رکھ کر اس نے انسانیت کے ماضی، حال و مستقبل سے بحث کی ہے اور واقعات تاریخی سے استنباد کرتے ہوئے قدیم یونان کی بت پرست قوم جس میں ہیراقلیط، بقراط، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے حکما گزرے ہیں اور جہاں کسی نئی کا ظہور نہیں ہوا، اور دوسری قوموں کا جن میں انبیاء تو مبعوث ہوئے ہیں لیکن فلاسفہ و حکما پیدا نہیں ہوئے موازنہ کیا ہے اور ان دونوں قسم کے اقوام کی تاریخ اور ہم عصر اقوام پر ان کے اثرات سے بحث کی ہے۔

۲۳۵

ابن خلدون کے لیے اپنے زمانے کے انسانوں کے حالات پر غور کرنے کے لیے اس سے پہلے کوئی اور طریقہ نہ تھا کہ اسی عہد کی قوموں کے حالات اور ہر ایک پر مذہبیت اور لاندہبیت کے اثرات پر غور کرے۔ اس قسم کے مباحث سے ابن خلدون کی وقعت میں کوئی کمی نہیں ہوتی، کیونکہ اس نے مذہبی شکلوں میں نشوونما پائی، اس کے بعد اسپین کی سیاحت کی جس میں دوسرے مذاہب بھی رائج تھے۔ بعد ازاں، افریقہ، ایشیا اور یورپ کا سفر کیا۔ اس کو ایسی وحشی اقوام و قبائل کا قطعی علم تھا جن کا کوئی مذہب نہ تھا۔ اور جن کی نشوونما ق و دق جگہوں میں ہوئی تھی، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ میں ان اقوام کے تمام حالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اب اس کے لیے یہ بہتر تھا کہ وہ ماضی و حاضر پر بھی ایک نظر ڈالے تاکہ وہ مذہبی و غیر مذہبی امور سے واقف ہو جائے جو مستقبل کے دامن میں پوشیدہ تھے۔

اس قسم کی بحث انسانیت کے لیے بہت سودمند اور بار آور ہے۔ البتہ تصوف، استخارہ، رویائے مکاتوہ، تہجد اور اس قسم کے مباحث جن میں حکیم نے اپنی عقل و دانش

کو رانگال کیا غیر ضروری ہیں۔

یہاں تک ابن خلدون نے ان عوامل کی تشریح کی ہے جو اجتماع سے نکل جاتے ہیں۔ اس کے بعد اس نے ان اجتماعی عوامل پر بحث کی ہے جو جماعت میں نشوونما پاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہر انسانی جماعت تین دور سے گزرتی ہے۔ پہلا دور بدوی اور سرداغزوی، تیسرا حضری، ہوتا ہے۔ ہر قوم میں ایسے قبائل ہوتے ہیں جو پہلے صحرا اور وادی میں زندگی گزارتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ ترقی کرتے ہیں۔ پھر ان اقوام سے جنگ کرتے ہیں جو ان سے تمدن کے اعتبار سے کم ہوتی ہیں اور یہ ان کا دور دور ہے۔ اس کے بعد یہ بھی تمدن ہو جاتے ہیں۔ اس طرح شہر آباد ہوتے ہیں، دوا دین مرتب ہوتے ہیں، قوانین وضع ہوتے ہیں، مختلف علوم و فنون لطیفہ کو ترقی دیتی ہے، یہاں تک کہ تعیش کی طرف ان کا میلان ہوتا جاتا ہے۔ اور وہ لڑائی اور مقابلے سے احتیاب کرنے لگتے ہیں۔ ان کی ہر بات میں ضعف نمودار ہونے لگتا ہے تا آنکہ کوئی جنگجو قبیلہ ان کو مغلوب کر کے ان پر حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اسی طرح بنی نوع انسان میں ایک دائمی حرکت جاری رہتی ہے۔ بعض قوموں کو عروج ہوتا ہے تو بعض کو زوال۔ ایک سلطنت ترقی کرتی ہے تو دوسری مغلوب ہو جاتی ہے، اور غالب و قوی سلطنت اس پر مسلط ہو جاتی ہے یہی اقوام کا طریقہ چلا رہا ہے۔ ابن خلدون نے محض اپنے غور و فکر اور اقوام عرب و بربر کی تاریخ کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف کیا۔ اس معنی کے لحاظ سے وہ سب کا پیشرو قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جو عملاً اس سے قبل گذرے ہیں انھوں نے ان اقوام کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا اور نہ ان کی اقوام کو ایسے حالات ہی پیش آئے جن سے عرب و بربر کی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بدوی زندگی ہر جماعت یا قبیلہ کا ابتدائی دور ہے۔ اور یہ انسانی طبیعت کے منافی نہیں۔ دائمی سفر و نقل مقام بدوی زندگی کے خصوصیات سے ہیں۔ بدوی قبائل کی زندگی کا دار و مدار ان گھلوں پر ہوتا ہے جن کو وہ چرایا کرتے ہیں۔ اگر اونٹ ہوں تو وہ صحرا میں گزارتے ہیں کیونکہ اس کی فضا اور نظاہر ہی حالت اونٹ کی طبیعت کے مناسب ہوتی ہے۔ اگر بکرے

اور گائے ہوں تو وہ وادیوں میں بسر کرتے ہیں کیونکہ اس قسم کے حیوانات کے لیے یہی جگہ موزوں ہوتی ہے۔ بدویوں کی اس قسم کی زندگی غذا و لباس میں ان کا قناعت پر مجبور ہونا ان کی شجاعت و قوت جن سے وہ اپنے جان و مال کی مدافعت کر سکیں۔ یہ تمام امور اہل عنصر پر ان کی فوقیت کا باعث ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت ایک ایسی شے ہے جو قبیلے کو الفت و محبت پر مجبور کرتی ہے۔ اور انھیں اتحاد و اتفاق و مشترک مصالح کی مدافعت کا سبق سکھاتی ہے۔ دو امور عصبیت میں قوت پیدا کرتے ہیں۔ ایک عرف و عادت کا احترام دوسرے جنگ و مدافعت کی دائمی حاجت۔ اس کے بعد اس نے قبیلے اور اس کی انگوین سے بحث کی ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ چوتھی پشت میں اپنے اعلیٰ صفات کو مفقود کر دیتا ہے۔ قبال اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت و عصبیت کی محافظت کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہنا ہے کہ خون کی صفائی اور جس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر کوئی قبیلہ قوت حاصل کر سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ عصبیت ہی پر قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت برقرار رہتی ہے۔ اس کے بغیر نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ دشمن کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ صرف عصبیت رکھنے والے قبال ہی تھمدی و کامیابی حاصل کر سکتے ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے قبیلے کی اس حالت سے بحث کی ہے جب کہ وہ جنگ و جدل میں مصروف ہو کر سلطنتیں قائم کرنے لگتا ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون کی یہ عمرانیات ہمارے خیال میں عرب و بربر کی تاریخ پر (جو محض قبال کی تاریخ ہے) اور تاریخ اسلام پر (جو مملکت کی تاریخ ہے) بنی ہے۔ اس کے بعد اس نے اہل حضر کی زندگی پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حکیم کو سیاست و اخلاق میں اور پھر ان میں اور عقائد شرع میں امتیاز کرنے کا ایک خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس سے پہلے سیاست ان سب کا مجموعہ سمجھی جاتی تھی۔ درحقیقت ابن خلدون مشرق کا عظیم المثال سیاسی مولف اور مغرب کے سیاسی موفین کا پیشرو ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت اور نصیلت قبال کی قوت کو محفوظ رکھنے میں

لیکن ان دونوں کے ساتھ ایک تیسرے عامل کی بھی ضرورت ہے اور وہ سیاست یا مذہب ہے۔ یہ تیسرا عامل وہ ہے جو قبیلے کی قوت کو اس کی حقیقی منفعت کے لیے ابھارتا ہے اور اس کی اعانت کرتا ہے جو اس کو فتح و نصرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ابن خلدون کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قبیلہ کیسی ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو ایک مثل اعلیٰ کی ضرورت ہے جس کی طرف وہ رجوع کر سکے اور جو اس کی تمام آرزوؤں کا مرکز ہو۔ اس مقام پر اس نے اسلام سے قبل کے عرب قبائل کی مثال دی ہے۔ بعد ازاں ابن خلدون نے ان قوموں پر روشنی ڈالی ہے جن کی سلطنتیں تباہ ہو چکیں اور جن کو قوی قبائل نے مغلوب کر لیا۔ پھر اس نے فتح کے شرائط و اسباب تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ اور ان دشواریوں کا بھی ذکر کیا ہے جن کا فائز کو سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ فتح کے بعد ہی مفتوح سے فاتح کا اثر زائل ہونے لگتا ہے۔ بلکہ فاتح مفتوح کے حالات سے متاثر ہونے لگتا ہے۔

ابن خلدون نے قوی اقوام کے زوال کے تین اسباب متبادسے ہیں۔ ۱۔ ضعف اثرات۔ ۲۔ سپاہ کا تشدد۔ ۳۔ عیش پسندی۔ ان اسباب کی تشریح کرنے کے بعد کہتا ہے کہ کوئی سلطنت تین صدی سے زیادہ باقی نہیں رہتی۔ فرد کی سطح اس کے لیے بھی عہد طفلی، شباب و پیری ہے۔ لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کسی سلطنت کو اپنے ابتدائی دور ہی میں زوال نہ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ نظریہ اگرچہ دول اسلامی کے لحاظ سے صحیح قرار دیا جاسکتا ہے لیکن دوسری سلطنتوں پر صادق نہیں آتا۔ سیادت، تغلب اور نفع کے متعلق ابن خلدون کے اکثر خیالات میکا ولی کی کتاب "لامیر" کی طرف ہمارے ذہن کو متقل کرتے ہیں جس کا ترجمہ ہم نے سلاطین میں عربی زبان میں کیا ہے۔ بلاشبہ ان مسائل میں ابن خلدون کو تفوق حاصل ہے۔ کیونکہ وہ فلورنس کے حکیم اور اس کے وزیر سے بھی پہلے گذرا ہے۔

یہاں ابن خلدون کے فلسفۂ اجتماع کی تنقید کا موقع نہیں ہے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کے مباحث کی تلخیص پیش کریں جس سے قارئین پر واضح ہو گا کہ ابن خلدون نے اپنے قابل یادگار مقدمے میں جس امر کو زیادہ اہمیت دینے کی

کوشش کی ہے وہ اس قانون کا اکتشاف ہے جس کے تحت مغرب میں عربی تمدن کی تکوین ہوئی۔ ابن خلدون نے اس قانون کے اکتشاف کا قصد صرف اس لیے کیا کہ اس پر فلسفۂ اجتماع کی بنیاد قائم کرے۔ اس بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ آگست کو مت کا جو اس سے ۶۰۰ برس بعد گذرا ہے بعینہ ہی عقیدہ ہے (تاریخی واقعات وہ ماخذ ہیں جن سے عالم اجتماعیات اپنے نتائج اخذ کرتا ہے) (ملاحظہ ہو تاریخ فلسفہ عرب مؤلفہ بلویر)۔

ابن خلدون کے واقعات زندگی اور اخلاق کے لحاظ سے اس میں اور میکاؤلی مولنٹ کتاب الامیر میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ پیدائش کے اعتبار سے دونوں میں صرف ایک صدی کا فرق ہے۔ ان دونوں کے زمانے کے حالات کی رو سے اور ان عہدوں کے اعتبار سے جن پر وہ فائز ہوتے رہے اور ان شخصیتوں کے لحاظ سے جن سے وہ متاثر ہوئے ان میں تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے۔ انہیں سے ہر ایک کو انسانی اخلاق، قوانین اقوام اور ان کے حالات کے متعلق کافی تجربہ اور وسیع علم حاصل تھا۔

ابن خلدون کیتائے روزگار تھا۔ اس کے جیسے افراد ہر زمانے میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے ابن رشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے اکثر معتقدات کو جذب کرنے کی کوشش کی۔ نیز مسائل میں اس کو آگست کو مت پر تفوق حاصل ہے، ایک تو اس کا یہ قول کہ فلسفہ علم موجودات ہے۔ ارسطو صیبا شخص جو استاد اول و معلم اول کہلاتا ہے اس نظریے سے نا آشنا تھا۔ لیکن اسی چیز کو آگست کو مت نے ابن خلدون سے چھ سو برس بعد پیش کیا ہے۔ اس مسئلے میں ابن خلدون نے ارسطو سے بھی اعلیٰ اور اک کا ثبوت دیا ہے۔ اس حقیقت عظمیٰ کے انکشاف میں وہ انیسویں صدی تک کے تمام فلاسفۂ یورپ کا پیشرو ہے۔

دوسرا اس کا یہ قول کہ انسانی اجتماع پر قوانین و قواعد عائد ہوتے ہیں جو علم اجتماعات کو علوم منظمہ کی صف میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس اصول میں بھی اس کو آگست کو مت پر تقدم حاصل ہے۔ کیونکہ عالم کے متعلق اس فلسفی کے علم کی بنیاد و امور پر ہے۔ ایک تو اقوام کا مطالعہ اور ان کا تجربہ دوسرے ان قوانین کا

اور اک جو جماعت میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقلی تجربوں اور غور و فکر کے ذریعے ان کا اختلاف۔ آگست کو مت نے بھی جب اپنے دو نظریوں سکونیات و حرکیات کی تشریح کی تو ابن خلدون کے خیالات پر کچھ اضافہ نہیں کیا۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ تجربے اور علم کے ذریعے ہم پر حقائق کا اختلاف ہوتا ہے۔ اور عقل اسباب و اسباب کو بنے تقاب کرتی ہے۔

اس طرح ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے اس خاص نظر پر بے کو پیش کیا جس کی رو سے تاریخ کو اسی حد تک علم قرار دیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ اس کی غایت حقائق کو صحیح کرنا اور اس کی تنظیم و منسقی ہے تاکہ ان کے ذریعے اسباب نتائج کا اختلاف ہو سکے۔ اس تجربے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مہین عاۃ اپنے وقوع کے وقت خاص شرائط و علل و وجوہ کو مستلزم ہوتا ہے بالفاظ دیگر کہ تمدن میں جب کبھی خاص اسباب و علل کا اجتماع ہوتا ہے تو اس وقت ایک عین حادثے کا ظہور ہوتا ہے۔ اس قول سے زیادہ مقبول عام کو ن قول ہو سکتا ہے جس کے قائل مونتسکیو کو مت اور دوسرے علمائے اجتماعیات ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ زمانہ حال ماضی پر دلالت کرتا ہے اور مستقبل حال کے مشابہ ہوتا ہے۔

پھر ابن خلدون کہتا ہے کہ تاریخ کی غایت اجتماعیات، یاحیات اجتماعی کا مطالعہ ہے۔ ۳۳۹ ہم نے یہ پہلے بیان کیا ہے حیات اجتماعی کی تین شکلیں ہوتی ہیں جو یکے بعد دیگرے نمودار ہوتی ہیں۔ حالت بدات، حالت حرب یا فتح، پھر حالت حضارت (فصل ثانی صنفہ ۳۔ مطبوعہ ۱۳۱۵ھ مطبع ازہر، مصر) ابن خلدون نے اجتماعی حیات کا سلسلہ بدات سے حضارت تک (جہاں باطن فساد و فتنہ ہے) اسباب پیدا ہوتے رہتے ہیں (قائم کیا ہے) اور ان اسباب کی اس طرح تحلیل و تفسیل کی ہے فقر و غنا کے اعتبار سے عدم مساوات اور بدوی قبائل کے تقوب سے ان کے تمدن ہو جانے کے بعد شجاعت کی فضیلت کا مفقود ہو جانا۔ پھر ان جدید قبائل کے تمدن ہونے کے بعد انواع و اقسام کے ہول و لعب میں منہمک ہونا۔

جو شخص اس کے اس اہم، مقدمے کا مطالعہ کرے گا اس کو ایک لحظے کے لیے بھی اس بات میں شک نہ ہوگا کہ ابتدا سے اجتماعات ابن خلدون نے افریقہ کے



مغرب اور یورپ کے جنوب میں جو عربی آبادیاں پائی جاتی ہیں ان پر تفصیلی نظر ڈالی ہے۔ اور اس کے متعلق اس کے اس قول سے زیادہ مستند کوئی اور ثبوت نہیں مل سکتا جو اس نے مصیبت کے متعلق پیش کیا ہے (صفحہ ۹، طبع مذکورہ جس میں وہ لکھتا ہے کہ بزرگی اور انسانی عظمت کی انتہا دنیا کے چار گوشوں میں سے صرف ایک میں ہوئی ہے، یعنی چوتھے گوشہ میں۔ ان چاروں گوشوں کے متعلق اس کی رائے یہ ہے کہ پہلا گوشہ بانی ہوتا ہے، دوسرا مباشر، تیسرا منقول، چوتھا ہادم۔ یہ امر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ابن خلدون اپنے اس نظریے کے لحاظ سے کہ انسانی اخلاق آب و ہوا سے متاثر ہوتے ہیں اور قول و افلاس کے اعتبار سے ان کے حالات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ یورپ میں قرون وسطیٰ اور زمانہ جدیدہ کے تمام علمائے اجتماع کا پیشہ ور ہے۔ (صفحہ ۵۲، اور اس کے بعد) یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے زمین کی آبادی کے متعلق بحث کی ہے۔ اور اخلاق و تمدن پر تاخیر کے اثرات کو بھی واضح کیا۔ اگرچہ بعض فلاسفہ یونان نے بھی ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے لیکن ابن خلدون ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ان مسائل پر اس زمانے کے لحاظ سے اپنے جغرافیائی معلومات کی حد تک کما حقہ بحث کی ہے۔ ان مباحث کی اہمیت محتاج توضیح نہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے ہم کو اس عرب فلسفی کے اس میدان کا پتا چلتا ہے جس کی وجہ سے وہ مظاہر حیات اجتماعی کو ایسے طبعی عوامل کی طرف رجوع کرتا ہے جن کا ہم مشاہدہ کیا کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے اس بیان پر ہمیں کس قدر تاسف ہوتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ وہ نہ کسی مسئلے پر کما حقہ بحث کر سکا اور نہ اس کے تمام اصول پر روشنی ڈال سکا بلکہ تمام مسائل کے احاطے سے قاصر رہنے کی وجہ سے ان میں سے چند ہی پرانے خیالات کا اظہار کر سکا۔ اور باقی مسائل کو ان جلیل القدر علماء کے لیے چھوڑ دیا جو اس کے جانشین ہونے والے ہیں لیکن ہمارے رنج میں اور اضافہ ہوتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کی وفات کے بعد سے یعنی پندرہویں صدی سے لیکر اس زمانے تک خواہ سرزمین عرب ہو یا دیگر ممالک اسلامی، ہمیں بھی کسی نے اس کی ندا پر بیک نہیں کہا۔ تاہم اس امر سے مسرت ہوتی ہے کہ اکثر علمائے یورپ نے

اس کا جواب دیا اور ان میں سے اکثروں نے اس عربی مشرقی فلسفی کے تحت اہل کو فراموش نہیں کیا۔ ہم اس امر میں شک نہیں کہ کومت اس فلسفی کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ گو اس نے اپنی کتاب میں اس کا مطلق ذکر نہیں کیا۔ بلکہ صرف کوندورسیہ اور مونٹسکو کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ممکن نہیں کہ کومت ابن خلدون کی فضیلت سے نا آشنا ہو، ورنہ لیکہ شولز نے کومت کے فلسفے کے ظہور سے سات برس پہلے جملہ ایسویہ میں (۱۸۲۷ء) ابن خلدون کے متعلق ایک مقالہ لکھا ہے۔ اس وقت کومت کی عمر ۲۷ سال کی تھی اور جملہ مذکور اسی کے وطن پیرس میں شائع ہوا تھا۔

## ابن خلدون اور میکا ولی کا مقابلہ و موازنہ

۲۴۱

نیو امریکا ولی جو فلائنس کا ایک اجتماعی سیاسی فلسفی ہے ۱۶۹۹ء میں پیدا ہوا۔ اور سن ۱۷۷۶ء میں وفات پائی۔ جمہوریہ فلائنس میں پندرہویں صدی کے اوخر و سولہویں صدی کے اوائل میں مختلف سیاسی عہدوں پر فائز ہوتا رہا۔ چودہ سال تک ویوان قضاۃ عشرہ کا معتد رہا۔ اور اس اثنا میں تینیس خارجی سیاسی قہمت میں بھی حصہ لیا۔ اس زمانے میں اٹلی کی حالت بہت نازک تھی جس میں فرانسیسی اہل انویٹینوں اس پر بیا دشتا قایم کر کے اس کو شش کر رہے تھے اس کے شہرہوں اور حکومتوں پر حملہ آور ہو رہے تھے، اور داکوؤں کی طرح کورسب یا تموار سے دیئے سے رقبہ کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے حکومت ان کے رقبہ بن گئے تھے۔ یہاں تک کہ اس میں اصلاحیہ جنبہ و لوں اور تعلیم ہی کے ناہر کرہا لوں میں کشمکش جاری تھی اور ہمدیشی قبیلہ پوشیدہ طور پر بصلحین کے مہم و جنگ تھا۔ میکا ولی نے ان مختلف حوادث میں زندگی گزار لی۔ اس طرح اس کو کافی تجربہ حاصل ہو گیا۔ اس نے اپنے تمام تجرباتی مشاہدات کو جمع کیا اور علمی سہست میں ایک فلسفے کی بنیاد رکھی جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ اس لئے تاریخ و سیاست و تمشیل

ادبیات، نظم، فنون حرب وغیرہ پر کتابیں لکھی ہیں۔ اس کی سب سے مشہور تالیف کتاب الامیر ہے جو اس نے امیر لورنزو دی ریشی اعظم کے لیے لکھی تھی۔ کتاب الامیر جن عمرانی اور سیاسی حقائق پر مشتمل ہے ان کی اہمیت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کے سیاسی اصول مضر ہیں۔ کیونکہ یہ استبدادِ خدرو خیانت اور دیگر ادنیٰ وسائل پر مبنی ہیں۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ ہول درستی ہیں۔ اور قیامِ دولت کے لیے ان کا وجود ناگزیر ہے۔

کتاب پنہین فصلوں میں پیش ہے جس میں اس نے حکومت کے اقسام اور اس کے حصول کے ذرائع کو واضح کیا ہے، موردنی اور غلطی امارتوں کا فرق بتلایا ہے نیز مختلف قسم کی حکومتوں، مدنی و دینی امارتوں اور بند آتماؤں کے مختلف انواع کی تشریح کی ہے۔ ان اصول کی بھی توضیح کی ہے جس کی اتباع، امیر کے لیے حصولِ کار اور حکومت پر اپنا قدم جانے کے لیے لازمی ہے۔ چند فصلوں میں اس نے امیر کے لوازم سے بحث کی ہے، جیسے سپاہ، اور ان خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے انسان لائق ستائش یا قابلِ مذمت ٹھہرتا ہے جیسے سخاوت، بخل، قناعت، نرم دلی وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ امیر کو اس طرح رہنا چاہیے کہ لوگ اس سے محبت بھی کریں اور خائف بھی رہیں۔ اس کے بعد بتلایا ہے کہ اہراء کی وفاداری کیسی ہوتی ہے اور امیر کی شہرت کے کیا ذرائع ہوا کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے سیاسی اور عمرانی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں مغربی حکومتوں کی تاریخ ان تمام مباحث کو پیش کرتی رہی ہے۔ میکاؤلی تقریباً اسی مسلک پر عمل پیرا ہے جس کو دو صدی قبل ابن خلدون نے اختیار کیا تھا۔ اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ یہاں ان دونوں کے سیاسی و عمرانی خیالات کی یکسانیت کو واضح کر دیں۔ یہاں عالمِ اجتماعیات، عمرانیات و حکومت کی ماہریت کے متعلق خاص خیالات رکھتا ہے جس کو فلسفہٴ خلدونیہ کہنا چاہیے ہو گا۔ جیسا کہ میکاؤلی کے خیالات فلسفہٴ میکاؤلی سے مشہور ہیں۔

۲۲۲

## کتاب الامیر اور مقدمہ ابن خلدون

ابن خلدون نے فلسفہ عمرانیات کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اپنے مشہور مقدمے میں کیا ہے۔ جیسی کہ میکاؤلی نے اپنے فلسفہ کی توضیح، کتاب الامیر میں کی ہے۔ ہمارے لیے بہتر جوگا کہ ہم ان دونوں کتابوں کا اجمالی موازنہ کریں۔ کتاب الامیر ان سیاسی اور اخلاقی اصول پر مشتمل ہے جو امراء کی حکومت کی تائید میں ہیں اور ان کی تشریح ان فصول میں کی گئی ہے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جن کا حجم کمپچاس صفحہ سے زائد نہیں۔ مقدمہ ابن خلدون پر (صفحہ ۲۲۹) ہم نے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اس کی تلخیص بھی پیش کی ہے۔ اس میں چند ایسے سائل بھی ہیں جن پر میکاؤلی نے بحث ہی نہیں کی اور بعض پر ضمناً کچھ خیال آرائی کی ہے۔

## ابن خلدون اور میکاؤلی کے درمیان نمایاں مشابہتیں

میکاؤلی اور ابن خلدون ان اسباب کے لحاظ سے جو اس موضوع پر ان کے قلم اٹھانے کا باعث ہوئے ہیں اور اپنے اس مسلک کے لحاظ سے جو انھوں نے اختیار کیا ہے ایک دوسرے سے بالکل مشابہت رکھتے ہیں۔ کیونکہ میکاؤلی کو ان سیاسی اصول کی تدوین پر یورپ کے پُر آشوب واقعات کے مشاہدات اور نیز ان مصائب نے آمادہ کیا جو خود اس کو تدبیر سلطنت کے دوران میں برداشت کر لے پڑے۔ وہ سلطنت کا معتد خاص تھا۔ اور اس کے سارے اندرونی واقعات سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس کو ملک کی تمام خرابیوں اور پوشیدہ سازشوں کا علم تھا جن کا اس نے پوری طرح مطالعہ کیا تھا۔ اور اسی مطالعے کی بنیاد پر اس نے اس مسئلہ کے متعلق کہ امیر کو اپنی حکومت کئی بنیاد کس طرح قائم کرنی چاہئے اپنے خیالات کی تعمیر کی۔ اور مثال میں ان واقعات کو پیش کیا جن کا اس نے اپنے معاصرین میں

مشاہدہ کیا تھا، یا قدیم سلطنتوں کی تاریخ میں پڑھا تھا۔ لیکن وہ ہر حالت میں قدیم جدید یورپ کی تاریخ سے متجاوز نہ ہوا۔ مشرقی اقوام میں اس نے صرف ترکوں کا ذکر کیا ہے۔

اسی طرح ابن خلدون نے مغربی شہروں میں زندگی بسر کی۔ ان کے سیاسی اور علمی عہدوں پر فائز ہوا۔ مراکش، تونس، اندلس، مصر وغیرہ میں اکثر حوادث و انقلابات کا مشاہدہ کرتا رہا اور ان میں سے اکثر واقعات میں خود بھی حصہ لیا۔ اور ان کے اسرار اندرونی امور سے واقفیت حاصل کی اور بعض شہروں میں پرائیویٹ لکچری کی خدمت بھی انجام دی۔ اس طرح اس نے اپنی زندگی میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے لیکن آخر وقت تک اس کے حالات میں بہت کچھ تغیر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی بیوی کے انتقال کے بعد اس کو آفات و مصائب نے آکھیرا جن سے بہت کچھ عبرت حاصل ہوئی۔ اور اس کی فلسفیانہ طبیعت میں ایک جلاسی آگئی۔ اس کو تاریخ اسلام اور اس کے متعلقہ امور پر کافی عبور حاصل تھا۔ اب اس نے اپنی مشہور تاریخ کی تدوین کا قصد کیا۔ آبادی کے احوال کے ضمن میں (جو اس نے اپنی تاریخ کے مقدمے میں بیان کیے ہیں) مختلف فلسفیانہ خیالات اس کے ذہن میں گذرے۔ جس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے۔ اس طرح ابن خلدون میکاوی کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ میکاوی کی طرح ابن خلدون کو بھی ان درمیانی موثرات نے جن میں ان کی نشو و نما ہوئی اور ان حالات نے جو اس کو پیش آئے فلسفے کی جانب اُکسایا۔ لیکن اس نے ان ہی خیالات پر زور دیا جو انتظام سلطنت سے متعلق تھے اور جو اسلام اور دیگر مشرقی ممالک کی تاریخ کے مطالعے سے اس کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے۔ لیکن اس نے تاریخ روم و یونان سے بحث نہیں کی سوائے اس کے کہ بعض مواقع پر ضمناً کچھ اس کا ذکر کر دیا ہو۔

یہ دونوں فلسفی اپنے اکثر خیالات میں جو وزارت، حکام و صنایع کے حالات اور خوشامدیوں سے اجتناب کرنے، نیز سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کی توجیہ اور فوج پر اتمامِ ذکر کرنے کی اہمیت اور دیگر امور سے اجتناب کی تفصیل کی بیانِ مابین نہیں متعلق ہیں، بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ سلطنت کی تائید میں سیاسی قواعد کے

متعلق ان میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان میں سے چند اہم کی توضیح پر ہم اکتفا کرتے ہیں۔

## ابن خلدون اور میکاؤلی کے درمیان نمایاں اختلافات

سلطنت کے بارے میں میکاؤلی کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ جمہوریہ، ملوکیت۔ یہی تقسیم اس کے زمانے میں یورپ میں بھی رائج تھی۔ نیز میکاؤلی نے سلطنت کے تعلق کو کلیسا اور ان قبائل سے جو اس کے زمانے میں حکومت کے طالب تھے واضح کیا ہے۔ ابن خلدون نے جمہوریت کو اپنی کتاب میں کوئی جگہ نہیں دی البتہ اس نے سلطنت کی مختلف قسمیں کی ہیں:۔ خلافت، ملک، سلطنت، امارت۔ یہی تقسیم اس زمانے میں اسلامی ممالک میں رائج تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ عرب اور مسلمانوں کے حالات کے مد نظر دین اور عصیت سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ ایسی سلطنتیں جن کو عام غلبہ اور کافی وسعت حاصل ہو ان کی بنیاد مذہب پر ہوتی ہے۔ جو یا تو نبوت کے توسط سے ہوتی ہے یا دعوتِ حق کے ذریعے۔ اس قسم کی دینی دعوت عصیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ اہل انساب (بدوین) ہی کے درمیان پائی جاتی ہے، اور شہری یعنی اہل حضر اس سے محروم رہتے ہیں۔ کیونکہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہیں، کسی بات پر متفق نہیں ہوتے، ۲۴۴

بخلاف بدوین کہ جو عصیت کے ذریعے ایک دوسرے کی مدافعت کرتے ہیں۔ اور ان کے اکابر و پیشوا بھی اس وقار کے لحاظ سے جو عادتہ اناس میں ان کو حاصل ہوتا ہے ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کی مدافعت اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اہل عصیت و اہل نسب نہ ہوں۔ اپنے قول کی تائید میں ابن خلدون نے تاریخ اسلام سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ کیونکہ سلطنت اسلامی کی بنیاد دین و عصیت پر ہے

میکاؤلی نے دینی حکومتوں پر (صفحہ ۱۲۰) ایک خاص فصل لکھی ہے۔ جس میں

اس نے بیان کیا ہے کہ دینی حکومت کو بقاعدتوں اور قدیم رسوم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان ہی کے ذریعے بادشاہوں کو اپنی سلطنتوں کے برقرار رکھنے میں مدد ملی ہے۔ اس نے اس امر سے بحث نہیں کی کہ دولت کی تاسیس میں مذہب کو کیا دخل ہے کیونکہ نصرانیت نے بذاتہ کوئی حکومت قائم نہیں کی۔ البتہ اس نے ان ذرائع سے ضرور بحث کی ہے جن سے اہل کلیسا کو اپنے زمانے میں دینی قوت حاصل ہوئی، یہاں تک کہ انھوں نے شاہ فرانس کو مرعوب کر دیا اور اس کو اٹلی سے نکال باہر کیا اور اہل ہند کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ امریکا کو بھی خواہ وہ قوی و ذی اثر کیوں نہ ہوں باہمی تنازع میں اس کی مدد کی ضرورت ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ دولت کا ثبات و قیام فوج پر ہے اور ایک خاص فصل اس امر کے متعلق لکھی کہ امیر پر جنگ کرنے والی فوج کے کیا حقوق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "امیر کا مقصد سوائے جنگ اور اس کے نظام اور ترتیب کے کچھ نہ ہونا چاہئے کیونکہ حکماء کے لیے یہ ایک ناگزیر فن ہے۔ اس کے ذریعے موروثی بادشاہوں کی سلطنت کا تحفظ ہوتا ہے اور بعض دوسرے طبقات کے افراد کو حکام کے مرتبے تک پہنچاتی ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ایسے حکام جو فوج و حربی تدابیر پر غور و خوض کرنے کے بجائے زیادہ تر فراہ عام میں کوشاں رہتے ہیں، بالآخر امارت کو کھو بیٹھتے ہیں۔ سب سے بڑا سبب جس کی بنا پر ایسے حکام اپنی سلطنتوں سے محروم ہو جاتے ہیں ان کا جنگ سے اجتناب کرنا ہے۔ وہ اسی ذمت حاکم پر قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ وہ علوم حرب میں کافی مہارت رکھتے ہوں۔"

ابن خلدون کی بعض آراء ابھی اسی غایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن ان دروزوں میں اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حکام کی سیادت رعایا کیسے طرح قائم کی جائے۔ مینکاوی کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ذریعہ یہ ہے کہ رعایا کے قلوب میں محبت اور رعب پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اثنائے بحث میں وہ کہتا ہے "یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ عالم کے لیے کونسا اصول زیادہ مناسب ہے، یا اس سے خودت سے زیادہ محبت کی جائے یا اس کا محبت سے زیادہ خود ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا سب بھی ہو اور حبیب بھی۔ چونکہ ان دونوں حالتوں کا اختلاص دشوار ہے لہذا سمجھنی امیر کے لیے ان دونوں حالتوں میں سے ایک حالت ناگزیر ہو تو پھر اس کا حبیب

ہونا ہی بہتر ہے۔ عامۃ الناس کے متعلق یہ بات جو مشہور ہے بالکل صحیح ہے کہ وہ اچھی چیز کو ناپسند کرتے ہیں، منلوں المزاج، مختلف الطباع ہوتے ہیں، خطروں سے ڈرتے ہیں اور محنت کے گردیدہ ہوتے ہیں۔“

۲۴۵ امیر کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی فوج کو قابو میں رکھے، سختی میں مشہور ہو کیونکہ بغیر اس کے وہ اپنی فوج کو اتحاد و اطاعت پر قائم نہیں رکھ سکتا (صفحہ ۱۴۹) مثال میں اس نے جہنی بال وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ میکاؤلی نے چند فصول میں یہ بحث کی ہے کہ حاکم کو اپنی سیادت کے تحفظ کے لیے کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۴۰ میں کہتا ہے: ”اُس حاکم کو جو اپنی سلطنت کی بقا کا آرزو مند ہو یہ معلوم کر لینا چاہیے کہ اس کو اپنی خواہشات میں کس طرح کمی کرنی چاہئے اور مناسب احوال و اوقات میں خیر و شر کا کس طرح استعمال کیا جائے۔“

صفحہ (۱۴۲) میں کہتا ہے کہ ”بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ ان عیوب سے اختیار کرنے سے عار نہ کرے جن کے بغیر ملک کا تحفظ دشوار ہے۔ کیونکہ انسان کو شر کرنے پر معلوم ہو گا کہ اکثر امور جو بظاہر اس کو فضائل معلوم ہوتے ہیں۔ اگر ان کو اختیار کیا جائے تو دہی تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر ایسے امور جو بظاہر ادنیٰ و بچہ کے معلوم ہوتے ہیں ان میں خیر و سلامتی پوشیدہ ہوتی ہے۔“

بادشاہوں کے لحاظ سے اس نے کرم و غل پر بھی بحث کی ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو غل سے متہم ہونے پر رنجیدہ نہ ہونا چاہئے جب اس کا ارادہ اپنی قوم کا مال چرانما نہیں بلکہ مصیبت کے وقت مخالفین سے اپنی مدافعت ہو اور حقیر و ذلیل ہونا پسند نہ کرے۔ لیکن اس کو چاہئے کہ شدید حرص کے الزام سے نشانہ نہ بنے لیکن غل ان مذموم صفات میں سے ہے جن کے ذریعے سلطنت کا تحفظ آسان ہو جاتا ہے۔

ایک اور فصل میں حکام کے ایفاء عہد کے متعلق لکھتا ہے کہ جب کوئی حاکم کسی شخص سے کسی معاملے میں عہد کرے تو کیا اس کے لیے اس کا ایفاء ضروری ہے؟ اس کے بعد کہتا ہے کہ یہ امر صحیح نہیں کہ جو بادشاہ ایفاء عہد میں مشہور ہوتے ہیں ان کی بہت کچھ مدح و تسائش ہوتی ہے۔ لیکن اس زمانے کا تجربہ یہ بتلاتا ہے کہ جو حکام



اپنے وعدے کا پاس نہیں رکھتے اہم امور انجام دیتے ہیں اور وہ اپنے مکر کے ذریعے سے لوگوں کو فریب دیتے ہیں اور بالآخر ان حکام پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں جن کی زندگی کے اساسی اصول امانت اور ایفاء عہد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ امیر کی طبیعت میں شیر و لومڑی دونوں کی خصوصیات ہونی چاہئیں۔ شیر کی طرح حملہ آور ہو اور لومڑی کی طرح مکر و فریب کرے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”امیر کو چاہئے کہ لومڑی ہوتا کہ مکار اور فتنہ جو اس سے مرعوب ہوں۔ اسی طرح وہ شیر کی طرح بھی رہے تاکہ محیطے اس سے خوف کریں۔ جو بادشاہ صرف شیر کی طرح رہنا چاہتا ہے اس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اس لیے بادشاہ کو چاہئے کہ اگر اپنی مصلحت کے منافی ہو تو نقص عہد سے نہ ڈرے۔ لیکن جب ایفاء عہد کے اسباب موجود ہوں تو عہد شکنی سے احتراز کرے۔ اگر تمام لوگ نیک ہوں تو پھر جس قاعدے کا میں نے ذکر کیا ہے بلاشبہ وہ مذموم ہے لیکن اکثر لوگ تو بد ہوتے ہیں وہ مختارے ساتھ اپنے وعدے کا ہرگز لحاظ نہیں رکھتے، تو پھر تم بھی اپنے وعدے کے تحفظ پر مجبور نہیں ہو سکتے۔“

”حاکم کو چاہئے کہ جب وعدے کا ایفاء نہ ہو سکے تو قانونی جیسے اختیار کرے۔ اس بارے میں بہت سی ایسی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے حکام کے پاس جو بے وفا ہوں صلح و آشتی اکثر مرتبہ متزلزل ہو جاتی ہے اور وعدے فراموش کر دیئے جاتے ہیں۔ اور جو حکام رو باہ صفت ہوتے ہیں وہ اپنے مقاصد میں کامیاب رہتے ہیں۔ لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس صفت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے اور بناوٹ میں حاکم کو خاص مہارت حاصل ہو۔ عوام سادہ مزاج واقع ہوئے ہیں وہ اہل غرض ہوتے ہیں اور اہل غرض احمق اور فرمان بردار ہوتے ہیں، اس حالت میں مکار اپنے شکار سے محروم نہیں رہ سکتا۔“

مثال میں اس لئے اسکندر سادس کو پیش کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے زمانہ میں محض مکر و فریب کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ میکاؤلی کہتا ہے ”بنا ہر ایرانی بات کا پاس رکھنے ادا ایفاء عہد میں اسکندر سادس سے زیادہ کوئی شخص قادر نہ تھا تاہم بد مہدی میں بھی کوئی شخص اس کے برابر نہ تھا۔ اس کے باوجود وہ ہمیشہ اپنے

کرو فریب میں کامیاب رہا، کیونکہ وہ فطرت انسانی سے پوری طرح واقف تھا یہیں حاکم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ حقیقی طور پر ان تمام فضائل سے متصف ہو جن کا ذکر اوپر گذرا۔ البتہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ شہرت دے رکھے کہ وہ ان تمام خصوصیات سے مزین ہے۔ میں جرأت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان تمام فضائل سے موصوف ہونا خطرات سے خالی نہیں۔ البتہ ان سے موصوف ہونے کا محض اظہار سودمند ہوتا ہے۔ تمہارے لیے بہتر ہے کہ تعہد کی 'امانت' انسانی اور مذہبی محبت اور اخلاص کو فہم کر لو۔ اور فی الواقع بھی ان اوصاف سے مزین ہو۔ لیکن تمہیں اس طرح ہوشیار رہنا چاہیے کہ اگر کبھی کسی دوسری صفات کے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاؤ تو اس میں کوئی وقعت واقع نہ ہو۔

ان امور کو دیکھ کر بادشاہوں کی حکومت کے بقا و استحکام کے لیے نہایت اہم قرار دیتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اکثر مواقع پر ان کی مخالفت کرتا ہے۔

ابن خلدون کے خیال کے مطابق بادشاہ کے لیے ظلم و ستم مضر ہے اس کو اپنی رعیت پر ملامت اور نرمی کے ساتھ حکومت کرنی چاہیے۔ اس کے بعد حسن خلق اور ظلم سے اجتناب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حسن اخلاق کا قیام نرمی و ملامت کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ بادشاہ اگر ظالم و ستم گیر اور لوگوں کے عیوب کا کثرت کرنے والا ہو تو اس سے لوگ خوف زدہ ہو کر بد دل ہو جائیں گے اور اس کی مصاحبت میں ہیں تو محض جھوٹ فریب و مکر کا جامہ پہنے ہوئے رہیں گے۔ اس طرح ان کی بصیرتیں فاسد اور اخلاق تباہ ہو جائیں گے جنگ اور حملے کے مواقع پر اکثر وہ اس کا ساتھ چھوڑ دیں گے۔

اس طرح غیبتوں کے فساد سے وہ ان کی امداد سے محروم ہو جائے گا۔ اور بعض اوقات وہ اس کے قتل کے درپے ہو جائیں گے۔ اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی اور آئندہ اربابی نہ رہے گا۔ اس طرح اگر وہ ان پر جابرانہ حکومت کرے تو ہیبیا کہ ہم نے کہا ہے پہلے محبت کو ٹھیس لگے گی اور ان کی طرف سے امداد کے نہ ملنے کی وجہ سے اس کا اقتدار رجبی باقی نہ رہے گا۔ بر خلاف اس کے اگر بادشاہ ان کا رفیق ہو اور ان کے گناہوں سے اغرض کرے تو وہ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔ اس کی محبت ان کے دل میں جاگزیں ہوگی و دشمنوں کے مقابل میں اس کی حمایت میں جان دینے تیار ہوں گے۔ اس طرح حیرت سے

اس کے معاملات میں استقامت پیدا ہوگی۔ جن اخلاق کے لوازمات سے ایک یہ ہے کہ بادشاہ ان پر احسان کرے اور ان کی حمایت کرے۔ مدافعت ہی کے ذریعے بادشاہت مکمل ہوتی ہے۔ نعمت و احسان یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ رفعت و مروت سے پیش آئے اور ان کے امور معاش میں مدد دے اور یہ رعایا کی محبت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بادشاہ کے خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ اس کو خصائل حمیدہ سے رغبت ہو۔ نیک خصلت وہ ہے جو سیاست اور ملک کے لیے مناسب ہو۔ بزرگی کی ایک اساس ہے جس پر اس کا قیام ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے اس کا تختہ چلتا ہے اور وہ عصمت ہے۔ اور ایک فرع ہے جو اس کے وجود کی تکمیل کرتی ہے اور درجہ کمال کو پہنچاتی ہے اور وہ اعلیٰ خصائل ہیں۔ اگر ملک عصمت کی غایت ہو تو وہ اس کی فروعات و متمات یعنی اعلیٰ خصائل کی بھی غایت ہوگا۔ کیونکہ اس کا وجود بغیر اس کے متمات کے ایک ایسے شخص کی طرح ہے جس کے اعضا مقطوع ہوں، یا لوگوں میں برکت نہ ملے۔ جب محض عصمت بغیر اوصاف حمیدہ کے افراد اور خاندانوں کے لیے میوہ ہو تو اہل ملک کے لیے وہ کس طرح حبابِ سر ہو سکتی ہے جو ہر بزرگی کی غایت اور ہر شرف کی انتہا ہیں۔ نیز یہ کہ سیاست اور ملک خلق کے لیے ایک کفالت ہے۔ اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کی خلافت ہے تاکہ اس کے ذریعے ان میں خدا کے احکام جاری ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے لیے یہ ہیں کہ ان کے ساتھ نیکی کی جائے اور مصالح کو ملحوظ رکھا جائے۔

اگر یہاں گنجائش ہوتی تو ہم اردو سری مثالیں پیش کر سکتے۔ کیونکہ کتابِ الامیر میں بہت سے صحیح اجتماعی قواعد پائے جاتے ہیں مثلاً غلو طحکو متوں سے بحث کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ حاکم کو ان پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کرنے چاہئیں۔ میکاؤلی نے ایسے اصول و قواعد پیش کیے ہیں جن کی صحت کی عقل بھی تائید کرتی ہے۔ اور ہر زمانے میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ اس کے وہ احکام جو ان ممالک کے متعلق ہیں جن کی فوجی قوت بڑھی ہوئی ہے، نیز اس کے وہ خیالات جو تمدنِ حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بہت سارے فوائد پیش کرتے ہیں۔

ہیں جب اس کتاب کی تالیف کے مقصد کا علم ہوتا ہے تو ہم اس کی بعض لغزشوں کی نظر انداز کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ہم نے ابن خلدون و میکاؤلی کا یہاں صرف اس لیے مقابلہ کیا ہے کہ ان مسائل میں جن کی ہم نے یہاں تشریح کی ہے ان دونوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

## ابن خلدون کے اسلوب کی توضیح اور فلسفے کے متعلق اس کی رائے

ابن خلدون عقلی فلسفی ہونے کی حیثیت سے فلاسفہ اسلام کے زمرے میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ہم مورعین فرنگ کی رائے اختیار کرتے ہیں جنہوں نے ابن خلدون کو علوم اجتماعی، اقتصادیات اور فلسفہ تاریخ کا بانی قرار دیا ہے۔ وہ ان فلاسفہ کے سلسلے کی سڑی ہے جن کی ابتدا ارسندی سے ہوئی اور اختتام ابن رشد پر ہوا۔

ابن خلدون فلسفے سے بالکل ناآشنا تھا۔ اس نے فلسفے کے اولیات و اصول سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ اس کے بعد اپنے طبعی میلان اور علمی اجتماعی مباحث سے دلچسپی کی بنا پر اس نے فلسفے سے اعراض کیا تاہم اس نے تمام عالم پر ایک فلسفیانہ نظر ڈالی اور آبادی اور تمدن پر عقلی اصول کو منطبق کیا۔ اس نے اپنی بے نظیر تاریخ کی پہلی کتاب کو محض کسوفی سے مقدمے سے تعبیر کیا ہے۔ ورنہ اس پر فلسفہ تاریخ کا اطلاق بالکل بجا اور درست ہے۔ یہاں ہم اس کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس میں ابن خلدون نے فلسفے کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس فصل میں اس نے فلسفے کے بطلان کو اور حاکمین فلسفہ کے فساد کو واضح کیا ہے۔ اس سے اس کے اسلوب اور طریقہ فکر کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

”علوم جو تہذیبوں میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی تمدن میں کثرت ہوتی ہے مذہب کے لیے بہت مضر ثابت ہوتے ہیں۔ پس ضروری ہے کہ اس کی حقیقت کو

وضع کیا جائے۔ اور ان کی سچائی کے جو لوگ معترف ہیں ان کی آنکھ پر سے پردہ اٹھایا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقلا کا ایک گروہ ایسا ہے جن کا یہ خیال ہے کہ وجود خواہ وہ حسی ہو یا مادی جس اس کے ذوات اور احوال کا ادراک اور ان کے اسباب و علل کا علم بغیر فکری دلائل اور عقلی قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ ایمانی عقاید کی صحت کا دارومدار نظائری استدلال پر ہے نہ کہ سماعتی دلائل پر کیونکہ عقائد ایمانیہ عقلی معلومات کے ہیں۔ یہ لوگ خلاصہ کہلاتے ہیں (فلسفی کی جمع ہیں) فلسفی ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی محب حکمت کے ہیں۔ اس گروہ نے حکمت سے بحث کی اور اس غرض کے حصول میں کمال مستعدی کا اظہار کیا۔ انھوں نے ایک قانون بھی وضع کیا جس کے ذریعے عقل کو حق و باطل میں امتیاز کا راستہ ملتا ہے اور اس کا نام منطق رکھا۔

ان فلسفیوں کا خیال ہے کہ سعادت تمام موجودات کے علم سے حاصل ہوتی ہے (خواہ یہ موجودات حسی ہوں یا مادیات) جو استدلال و برہان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وجود کے متعلق ان کے معلومات کا خلاصہ اور جس کی جانب یہ معلومات راجع ہیں (جن سے ان کے نظری تضاد یا متضاد ہوتے ہیں) یہ ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے شہود اور جس کے ذریعے جسم فیزیکی کا محاذ نہ کیا۔ اس کے بعد ان کے ادراک میں کچھ ترقی ہوئی۔ پھر ان کچھ باتوں کے جس وحدت کی وجہ سے ان کے نفس کے وجود کا شعور ہوا۔ پھر نفس کی قوتوں کے ذریعے سلطان عقل کا احساس ہوا۔ یہاں آکر ان کے ادراک کو توقف ہوا۔ انھوں نے جسم سماوی پر ذوات انسانی کے احکام حاکم کر دیے۔ اور انسان کی طرح فلک کے لیے بھی نفس اور عقل لازمی قرار دی۔ ان کی تعداد ایک سے اضافہ کرتے ہوئے دس تک پہنچادی۔ جن میں سے نو مرکب ہیں اور ایک مفرد۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس طرح سے اگر وجود کا ادراک کیا جائے تو سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ نفس کو تہذیب دیں اور اس کو فضائل سے آراستہ کریں۔ یہ سب کچھ انسان کے لیے محض اس وجہ سے ممکن ہے (گو شرع کا نزول نہ ہوا ہو) کہ وہ اپنی عقل و استدلال سے افعال کی نیکی و بدی کا امتیاز کر سکتا ہے اور فطرتاً نیک چیزوں کی طرف اس کا میلان پایا جاتا ہے اور بری چیزوں سے وہ مجتنب رہتا ہے۔ جب نفس اس سعادت سے فیضیاب ہوتا ہے تو اس کو ایک خاص لذت حاصل ہوتی ہے۔ بعد ازاں اس سے چل رہا ہو کہ یہ ایک دائمی شقاوت ہے۔ ان کے نزدیک آخرت کے

راحت و غذاب کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس طرح کے اور خرافات ہیں جن کی تفصیل ان کے اقوال سے معلوم ہو سکتی ہے۔

”ان تمام مذاہب کا امام ارسطو مقدونی ہے جس نے ان تمام مسائل کی تشریح کی، ان کے علوم کو مدون کیا اور ان تمام دلائل کو منضبط کیا جو صدیوں سے تمناک چلے آ رہے ہیں۔ یہ اہل مقدونیہ سے تھا، مقدونیہ یونان کا ایک شہر ہے۔ اس کو اُطالون سے تلمذ تھا، معلم اول علی الاطلاق“ کا اس کو لقب دیا گیا ہے۔ اس کو فن منطق کا استاد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے منطق کے قوانین کو مرتب کیا۔ اس کے مسائل کی تکمیل کی اور اس کو کمال شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا۔ منطق کے قوانین کو اس نے نہایت حق و خوبی کے ساتھ منضبط کیا ہے کاش الہیات میں بھی وہ ان کا اسی طرح کفیل ہوتا۔

”اس کے بعد زمانہ اسلام میں بعض افراد نے ان مذاہب کی بالکل اتباع کی اور سبھوں نے سوائے چند امور کے ارسطو کی رائے کی کامل تقلید کی۔ جب خلفائے بنی عباس نے متقدمین کی کتابوں کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کر دیا تو اکثر اہل مذاہب نے ان کا مطالعہ کیا اور طلبا میں سے جن کو خدا نے گمراہ کر دیا تھا۔ ان کے مذاہب کی پیروی کی، ان کی حمایت میں مجادلہ کیا، اور ان سے چند فردی مسائل میں اختلاف بھی کیا۔ ان میں سے مشہور ابو نصر فارابی ہے جو چوتھی صدی ہجری میں سیف الدولہ دلی کے عہد میں گذرا ہے۔ دوسرا بوعلی ابن سینا ہے جو پانچویں صدی میں خاندان جوہویہ سے تھا اور جو نظام الملک کے عہد میں اصفہان وغیرہ میں تھا۔ واضح ہو کہ یہ رائے جس کی انھوں نے پیروی کی ہے کئی وجوہ سے باطل ہے۔ ان تمام موجودات کو عقل اول کی طرف منسوب کرنا اور واجب الوجود کی طرف ترقی کرنے میں اسی پر اکتفا کرنا، ان اشیاء کے چل کی وجہ سے ہے جن کی ندائے تعالیٰ نے تخلیق کی ہے۔ وجود عقل اول سے بہت زیادہ وسیع ہے (اور ایسی چیزوں کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جن کا تھیں علم نہیں) لہذا یہ ائمہ نے جو محض ثبات عقل پر اکتفا کیا ہے اور مادائے عقل چیزوں سے غفلت برتی ہے اس میں تمہاری حالت بالکل ان طبیعین کی سی ہے جنھوں نے محض اجسام کے ثبوت کو کافی سمجھا، جنھوں نے نقل و عقل سے اعراض کیا

اور جن کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مملکت میں جہانیاں سے ورے کوئی شے نہیں۔ ان کے دلائل جنہیں وہ اپنے دعووں کی تائید میں قوی سمجھتے ہیں اور ان کو منطقی اور اس کے قانون کے معیار پر پیش کرتے ہیں دراصل تکمیل غرض کے لحاظ سے کافی نہیں سمجھے جاسکتے۔

وہ دلائل جو جہانی موجودات سے متعلق ہیں اور جن کے علم کو انہوں نے علم طبعی سے موسوم کیا ہے، غلطیوں سے معرّا نہیں کیونکہ حدود و قیاسات سے جو ذہنی نتائج ان کے نزدیک مستنبط ہوتے ہیں ان میں اور خارجی موجودات میں مطابقت غیر یقینی ہے۔ کیونکہ یہ احکام ذہنی، کلی اور عام ہوتے ہیں اور موجودات خارجی اپنے مادے کے ساتھ شخص ہوتے ہیں۔ مگر ہر مادے میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ذہنی، کلی کو خارجی شخص کے مطابق ہونے سے مانع ہو۔ البتہ ایک صورت یہ ہے کہ جس اس کی شہادت دے تو اس حالت میں شہود اس کی دلیل ہوگی نہ کہ براین۔ تو پھر انہیں ان دلائل سے کس طرح یقین حاصل ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات ذہن معقولات اولیٰ میں بھی جو خیالی صور کے ذریعے شخصیات کے مطابق ہوتے ہیں تصدیق کرتا ہے لیکن معقولات ثانیہ میں نہیں کر سکتا، جن کی تجرید دوسرے درجے کی ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ حکم یقین کے اعتبار سے محسوسات کے درجے کا ہوا کیونکہ معقولات اولیٰ خارج کے بہت زیادہ مطابق ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ ان پر کامل طور پر منطبق ہوتے ہیں۔ ہم اس بارے میں ان کے دعووں کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم کو چاہیے کہ ان پر غور و خوض کرنے سے اعراض کریں۔ مسلمانوں کو غیر مذہبی امور سے احتراز کرنا چاہیے کیونکہ طبیعت کے مسائل نہ ہمارے دین کے لیے مفید ہیں نہ امور معاش کے لیے۔ یہ اس کا ترک کرنا لازمی ہے۔

رہے وہ موجودات جو ماوراء الحس ہیں یعنی روحانیاں جنہیں علم الہی اور علم مابعد الطبیعی سے موسوم کیا جاتا ہے، ان کی ذوات (امہیات) مجہول ہیں۔ نہ ان تک پہنچنا ممکن ہے نہ ان کے ثبوت میں کوئی دلائل پیش کیے جاسکتے ہیں کیونکہ موجودات خارجیہ و شخصہ سے ایسے معقولات کی تجرید ممکن ہے جن کا علم ہو سکتا ہے۔ ذوات روحانیہ کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا جن سے دوسرے مادیوں کی تجرید کی جاسکتے۔

کیونکہ ہم میں اور ان میں حس کا حجاب حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ سوائے نفس انسانی اور اس کے احوال اور خصوصاً عالم رویہ کے وجود کے جو ہر شخص کے لیے محض ایک وجدانی شے ہے، ہمارے ہاں ان کے ثبوت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ اور ان کے مابور احوال حقیقت میں اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے نہایت دپوشیدہ ہیں ان کے علم تک پہنچنے کا ہمارے لیے کوئی راستہ کھلا نہیں۔

تحقیق فلاسفہ نے اس کی تصریح یوں کی ہے۔ جو چیز مادی نہیں اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی کیونکہ ہر ہاں کے مقدمات کے لیے شرط ہے کہ وہ ذاتی ہوں۔ چنانچہ ان کا سب سے بڑا ضمنی افلاطون کہتا ہے کہ اولیات کا کوئی قطعی علم نہیں ہو سکتا۔ ان مسائل کے متعلق جو بھی حکم لگایا جائے گا محض قیاسی اور ظنی ہوگا۔ اگر اس قدر شقت کے بعد بھی ہمیں محض ظنی علم حاصل ہو تو پھر ہمارے لیے ابتدائی ظن ہی کافی ہے۔ ایسی صورت میں ان علوم کی تکمیل سننے کی مانند۔ ہمارے توجہ کا مرکز مادی اور احوال موجودات کے وجود کا یقین حاصل کرنا ہے اور یہی فلاسفہ کے نزدیک انسانی افکار کی غایت ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کی اصل سعادت یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے موجودات کما مہیہ کا علم حاصل کیا جائے محض باطل و لغو ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ انسان دو جزو سے مرکب ہے۔ ایک جسمانی دوسرا روحانی، جو جسمانی حصے کے ساتھ مخلوط ہے۔ ہر ایک جزو کے خاص مدارک ہیں جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان دونوں میں ایک مشترک مدرک ہے اور وہ روحانی جزو ہے۔ یہ کبھی روحانی مدارک کا اور اک کرتا ہے اور کبھی جسمانی کا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ روحانی کا اور اک بلا واسطہ بذاتہ ہوتا ہے اور مدارک جسمانی کا جسم کے آلات و ماغ حواس کے ذریعے ہر مدرک کو اپنے اور اک کی وجہ سے ایک خاص کمر و حال ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر لڑکے کی اس حالت پر غور کرو جب وہ جسمانی مدارک کے ابتدائی درجے میں ہوتا ہے جو بالواسطہ ہوتے ہیں۔ جب وہ روشنی دیکھتا ہے یا آوازیں سنتا ہے تو کس قدر مسرور ہوتا ہے۔ بلاشبہ وہ مسرت جو نفس کے بلا واسطہ ذاتی اور اک کے ذریعے حاصل ہوتی ہے بہت قوی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اگر نفس روحانی کو بلا واسطہ ادراک



حاصل ہوتا تو اس کو ایک ایسی لذت محسوس ہوگی جس کی تعبیر ممکن نہیں۔ اس ادراک کا حصول فکر و نظر کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ یہ جس کے حجابات کے مرتفع ہونے اور جسمانی مدارک کے مٹ جانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اکثر متصفین اس قسم کے ادراک کے ذریعے اس سرور کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں۔ اور ریاضت کے ذریعے جسمانی قوتوں اور ان کے مدارک حتیٰ کہ فکر کو بھی دماغ سے زائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ نفس کو جسمانی موانع کے زائل ہونے کے بعد اپنا حقیقی ادراک حاصل ہو جائے جس سے اس کو ایک خاص ناقابل اظہار لذت محسوس ہو۔ اور یہ جو کچھ بھی انھوں نے بہ تقدیر محنت باور کیا ہے ان کے سلکات سے ہے۔ باوجود اس کے یہ بیان ان کے مقصد کی تشریح کے لیے کافی نہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ اس قسم کے ادراک اور لذت کا حصول براہین اور عقلی دلائل کے ذریعے ہو سکتا ہے، محض باطل ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ کیونکہ براہین اور ادلہ کا تعلق مدارک جسمانیہ سے ہے جو تو اے دماغیہ مثلاً خیال، فکر اور ذکر پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لیکن اس ادراک حصول میں سب سے پہلا اصول یہ ہوتا ہے کہ تمام دماغی قوتوں کو زائل کر دیا جائے کیونکہ یہ اس کی راہ میں حارج ہوتے ہیں۔

جو شخص بھی کتاب شفاء، اشارات، سخا اور ابن رشد کے مکتوبات پر راجع ارسطو کی تالیفات سے ناخوہیز (کافی عبور رکھتا ہو وہ ان تمام کی ورق گردانی کرے گا، ان کے دلائل پر کامل اعتماد رکھے گا اور ان سے اس قسم کی سعادت کا متلاشی ہوگا۔ لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ وہ اس مقصد کے حصول میں موانعیت کا اضافہ کرتا جا رہا ہے۔ اس مسئلے میں فلاسفہ کا تمام تر دار و مدار اس قول پر ہے جو ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے منقول ہے: ”جو شخص کو عقل فعال کا ادراک حاصل ہو اور وہ اپنی زندگی میں اس سے متصل ہو جائے تو وہ یقیناً اس سعادت سے بہرہ مند ہوگا۔“ ان کے نزدیک عقل فعال سے مراد روحانیات کا وہ پہلا مرتبہ ہے جس کا حس پر آشکاف ہو سکتا ہے۔ اور عقل فعال کے اتصال کے معنی وہ ادراک عقلی کے لیتے ہیں۔ یہاں ان کی رائے کی غلطی واضح ہے۔

اس اتصال اور ادراک سے ارسطو اور اس کے پیروہ ادراک نفس مراد لیتے ہیں جو بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے اور جس کے حجاب کے مرتفع ہونے کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ قول بھی باطل ہے کہ جو لذت اس ادراک کے حصول سے حاصل ہوتی ہے وہ اہل سعادت موعودہ ہے۔ کیونکہ ہم پر یہ امر واضح ہے کہ نفس کے لیے ایک بلا واسطہ ماوراء الحس مدرک ہوتا ہے جس کے ادراک سے اس کو انتہائی لذت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہی عین آخر روی سعادت ہے بلکہ یہ منجملہ ان لذات کے ہیں جو اس سعادت کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کو ان موجودات کا مہیہ کے ادراک کے ذریعے اس سعادت کا حصول ہوتا ہے، محض لغو ہے۔ یہ ان ادہام و غلط پیرہنی سنجہ کو ہم نے اہل توحید کے مسئلے میں پیش کیا ہے۔

ان کا یہ قول کہ ہر انسان اعلیٰ اخلاق کو اختیار کرنے اور مذموم افعال سے اجتناب کرنے اور اپنے نفس کی اصلاح کرنے میں آزاد ہے اس امر پر مبنی ہے کہ نفس کی وہ لذت جو اس کو اپنی ذات کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے وہی اصل سعادت موعودہ ہے۔ ہم نے بیان کیا ہے کہ سعادت اور شقاوت کا اثر جسمانی اور روحانی اور اکاوت سے دور ہے۔ لیکن حکما کے نزدیک اس تہذیب و اصلاح نفس سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے ایک خاص ہیبت و سرور غشی ہے جو محض روحانی اور اک کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس سے ماوراء جو سعادت ہے اور جس کا ہم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو ادراک کے احاطے سے باہر ہے۔ ابن سینا نے اپنی کتاب مبداء و معاد میں اس کے متعلق تنبیہ کی ہے: ”معاور روحانی اور اس کے حالات ایسے ہیں جن کا ادراک عقلی دلائل اور قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایک محفوظ طبعی اصول اور ایک خاص طریقے کے تحت ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے دلائل میں بہت کچھ گنجائش ہے۔ برخلاف اس کے معاور جسمانی اور اس کے حالات جن کا علم برہان کے ذریعے ممکن نہیں (کیونکہ کسی خاص اصول کے تحت نہیں) اس کو شریعت محمدیہ نے (جس کی حقانیت میں کوئی کلام نہیں) تفسیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اس کے مطالعے سے اس کے تمام حالات کی توضیح ہوتی ہے۔“

کلام ابن سینا۔

جیسا کہ اب ہم کو معلوم ہو گیا ہوگا، فلاسفہ کا یہ علم ان کے مقاصد کے لحاظ سے  
نا کافی ہے۔ اور ساتھ ساتھ وہ شریع سے بھی اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ دلائل  
ان کے مقصد کے لحاظ سے کافی نہیں لیکن ان کے قوانین (جس حد تک کہ ہم نے  
مختلف استدلال کے قوانین کا مطالعہ کیا ہے) اکمال صحت پر مبنی ہیں۔ یہ ہے اہل  
فن کا محال۔ اس کے ذریعے مختلف اہل علم کے مذاہب و آراء سے واقفیت  
ماہل ہوتی ہے اور ان کی غلطیوں کا بھی پتا چلتا ہے۔ پس اہل علم کو چاہیے کہ اس  
قسم کی لغویات سے بچ کر ان کا مطالعہ کرے۔

## اخوان الصفا

دور عباسی میں فلسفے کو عظیم الشان اہمیت حاصل تھی اس میں اکثر ان لوگوں کو  
 ۲۵۳ انتہاک ہوا جو قدما کے علوم سے بچپنی رکھتے تھے، بالخصوص اطباء نے اس میں خاص  
 طور پر حصہ لیا۔ اس دور میں فلاسفہ الحاد و تعطیل کے الزام سے تہمت تھے، غصے سے  
 اقتساب ہی کفر کے قائل تھا۔ خلیفہ مامون بھی اس الزام کا نشانہ بنا۔ کیونکہ اسی کے ایما  
 سے فلسفے کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا تھا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ  
 میں نہیں سمجھتا کہ خدا اُسے تعالیٰ مامون سے غافل رہے گا بلکہ اس امت پر اس نے جو  
 مصیبت نازل کی ہے اس کا ضرور اس سے بدلہ لے گا۔

## جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد

حالات زمانہ کے لحاظ سے اہل فلسفہ اپنے خیالات کو پردہ راز میں رکھنے  
 پر مجبور ہو گئے تھے۔ انھوں نے اس غرض کے لیے خفیہ اجتماعیں قائم کیں جن میں سے  
 مشہور جمعیت اخوان الصفا ہے جو چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بغداد میں قائم ہوئی۔  
 اس کے پانچ اراکین تھے۔

(۱)۔ ابویسحاق محمد بن معشر البستی، جو مقدسی کے نام سے مشہور ہے۔

(۲) ابو الحسن علی بن ہارون الزنجانی -

(۳) ابو احمد المرجانی -

(۴) الغوفی -

(۵) زبید بن رناعہ -

ان کے جملے اکثر پوشیدہ ہو کر تھے جس میں فلسفے کے انواع پر بحث ہوتی تھی۔ اس طرح ان کا ایک خاص مذہب بن گیا جو تمام فلاسفۃ اسلام کے خیالات کا بیخوڑ تھا اور جس میں فلاسفہ یونان، فارس اور ہند کے خیالات سے واقف ہونے کے بعد ان کو اقتضائے اسلام کے مطابق ڈھانا گیا تھا۔

ان کے مذہب کی بنیاد یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ جہالت اور گمراہی سے آلودہ ہو گئی ہے اور اس کی صفائی صرف فلسفے ہی سے ممکن ہے۔ کیونکہ فلسفہ حکمت، اخلاقیہ اور مسلمات اجتہادیہ پر حاوی ہے اور جس وقت فلاسفہ یونان اور شریعت محمدیہ میں امتزاج پیدا ہو جائے تو اس وقت کمال کمال ہو جائے گا۔

## فلسفیانہ رسائل

انھوں نے مسافا کا فلسفہ بابون رسائل پرستل جن ہم انھوں نے ”رسائل انعمان الصف“ رکھا ہے اور خود اپنے نام کو ان فلسفیوں نے پوشیدہ رکھا۔ یہ مجموعہ فلاسفۃ اسلام کا مثل ہے (جیسا کہ وہ اپنے اوائل بحثی کے زمانے میں تھا) اور جب ذیل مسائل پرستل ہے:-

مبادئی موجودات اور اصول کائنات پر ایک نظر، تجوین عالم، حیوانی و صورت، طبعیت، زمین اور آسمان کی ماہیت، سطح زمین اور اس کے خیرات، کون و نسب، آدمی، آسمان و عالم و علم نجوم و تجوین معادن، علم نبات، اوصاف حیوانی، مسقط لطفہ اور اس سے انسان کی تخلیق، جد کی ترکیب، ماں و باپ، عقل معقول، علمی اور علمی صنعتیں، عدد اور اس کے خواص، ہندسہ، موسیقی، منطق اور اس کے فروع، اختلاف اطلاق طبعیت عدد، عالم انسان کبیر ہے، انسان عالم صغیر ہے، ”یہ علم اجتماع میں ہر برکت اپنر کا

نظر یہ ہے) اکوڑا، ادوار، ماہیت، عشق و بحث، نشور، اقسام، حرکات، علل و معلولات، حدود و رسوم۔ نئی الجملہ یہ رسائل تمام علوم ریاضیات، طبیعیات، فلسفہ، اہلیات و معقولات پر مشتمل ہیں۔

ان رسائل پر نظر غائر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ مولفین نے کمال غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے بعد ان کو مدون کیا ہے۔ ان میں بعض ایسے خیالات ہیں جن سے بہتر اس زمانے میں بھی نہیں پائے جاتے جتنے ان میں ایک بحث نشور و ارتقا کے نظریے کے متعلق بھی ہے۔

معتزلہ اور ان کے تبعین ان رسائل کو نقل کیا کرتے اور ان کا درس دیتے تھے اور ان کو بلاد اسلام میں پوشیدہ طور پر اپنے ہمراہ لے جاتے تھے۔ ان کی تالیف کو ایک صدی بھی نہیں گزری تھی کہ یہ ابو الحکم عمر بن عبدالرحمن گمرانی کے ذریعے بلاد اندلس میں داخل ہوئے۔

ابو الحکم قرطبہ کے ایک عالم تھے، انھوں نے اندلسیوں کی عادت کے مطابق تحصیل علم کے لیے مشرق کا سفر اختیار کیا اور جس وقت وہ اپنے شہر کو لوٹے تو اپنے ساتھ ان رسائل کو لیتے گئے اور یہی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان کو اندلس میں داخل کیا۔ اس کے بعد وہاں ان کی اشاعت ہوتے گئی یہاں تک کہ اہل بحث و نظر نے ان کا مطالعہ کیا اور ان کے مسائل پر غور و خوض کرنا شروع کر دیا۔

یہ رسائل بمقام تینبرگ ۱۸۸۳ء میں طبع ہوئے اور بی بی میں ۱۸۸۶ء میں اور مصر میں ۱۸۸۹ء میں اور ہندوستانی زبان میں ان کا ترجمہ بھی ہوا اور لندن میں یہ ۱۸۹۱ء میں طبع ہوئے۔

۳۵۵

انھوں نے اصفا کا فلسفہ باون رسالوں پر مشتمل ہے جس کی چار قسمیں ہیں :-

- قسم اول میں چودہ رسالے تعلیمی ریاضی سے متعلق ہیں۔
- قسم دوم میں سترہ رسالے طبعی جہانیت سے متعلق ہیں۔
- قسم سوم میں دس رسالے عقلی نفسیات پر مشتمل ہیں۔
- قسم چہارم میں گیارہ رسالے احکام الہی سے متعلق ہیں۔

## قسم اول رسائل ریاضی تعلیمی

رساله اول در بحث عدد -

دوم - هندس -

سوم - نجوم -

چهارم - یوتقی -

پنجم - جغرافیہ -

ششم - نسب -

ہفتم - صنائع علمیہ -

ہشتم - صنائع عملیہ -

نہم - اختلاط اخلاق -

دہم - ایساغوجی -

یازدہم - در بحث قاطیغوریاس -

دوازدهم - باریناس -

سیزدهم - ابولو طیقہ الاولی -

چهاردهم - ابولو طیقہ الثانیہ -

## قسم دوم رسائل جسمانی طبیعی

رسالہ اول در بحث ہیولی و صورتہ -

دوم - آسمان و عالم -

سوم - کون و فساد -

- رسالہ چہارم - آثار علویہ -  
 "پہلے - کیفیت سخنیں معاون -  
 "ششم - ماہیت طبیعت -  
 "ہفتم - اقسام نبات -  
 "ہشتم - اقسام حیوانات -  
 "نہم - ترکیب جسد -  
 "دہم - حاس و محسوس -  
 "یازدہم - مقطع نطفہ -  
 "دوازدہم - قول حکما "انسان عالم صغیر ہے" اور وہ عالم کبیر کے معنی رکھتا ہے -  
 "سیزدہم - کیفیت نشر نفوس جزویہ -  
 "چہار دہم - طاقت انسان -  
 "پانزدہم - ماہیت موت و حیات -  
 "شانزدہم - لذات و تکالیف جسمانی و روحانی -  
 "مفہم - اعلیٰ اختلاف السنہ -

## قسم سوم رسائل نفسانی عقلی

- رسالہ اول در بحث مبادی عقلیہ حسب رائے فیثاغورثین -  
 "دوم - مبادی عقلیہ مطابق رائے اخوان الصفا -  
 "سوم - قول حکما "عالم انسان کبیر ہے" -  
 "چہارم - عقل و مقول -  
 "پنجم - اکوار، ادوار، اختلاف قرون و ازمنہ -  
 "ششم - ماہیت عشق -



- رسالہ ہفتہم - ماہیت بعث -
- ہشتم - کیمیت اجناس حرکات -
- نہم - علل و محولات -
- دہم - حدود و رسوم -

## قسم چہارم رسائل ناموس الہی

۲۵۶

- رسالہ اول - فی الآراء والمذہب فی الدیانات الشرعیۃ ان موسیہ والظلیفہ -
- دوم - فی ماہیت الطریق الی اللہ عزوجل -
- سوم - فی بیان اعتقاد اخوان الصفا وخلقان الوفاء -
- چہارم - فی کیفیت عشرہ اخوان الصفا وخلقان الوفاء -
- پنجم - فی ماہیت الایمان -
- ششم - فی ماہیت الناموس الہی -
- ہفتم - فی کیفیت الدعوت الی اللہ عزوجل -
- ہشتم - فی کیفیت افعال الروحانیین
- نہم - فی کیمیت انواع الیاسیات و کیفیتہا
- دہم - فی کیفیت نفع العالم بائسہ
- یازدہم - فی ماہیت السحر والعزائم
- ان تمام بادوں رسائل کے فلسفے کا خلاصہ ایک جامع رسالے میں مرتب کیا گیا ہے۔

## دس اخوان الصفا کی خصوصیات اور ان کا باہمی تعاون

۲۵۸

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اخوان الصفا کے جیسے پوشیدہ طہر پر ہوا کرتے تھے

اور وہ فلسفے کی مختلف اقسام پر بحث کرتے تھے یہاں تک کہ انھوں نے ایک خاص مذہب کو تشکیل دے لیا۔ چونکہ اس جماعت کا ایک خاص دستور تھا جس کی انھوں نے اپنی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنے ہم مشربوں میں اشاعت کی کوشش کی تھی اس لیے یہاں ہم اس قانون کا انھیں پیش کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں ایک تاریخی حکمت بھی پوشیدہ ہے۔

انھوں نے اپنے ہم مذہب افراد پر یہ لازمی قرار دیا تھا کہ ان کی ایک خاص مجلس ہو جس میں وہ اقامات معینہ پر جمع ہوں۔ دروئی اپنی اس میں شریک نہ ہو۔ اس میں وہ اپنے عوم پر بحث کریں اور ان کے - - - پر گفتگو کریں۔ وہ جانتے تھے کہ ان کے مباحث اکثر علم انفس جس محسوس عقل منقول پر مشتمل ہوں۔ اور کتب الہیہ اور تنزیلات نبویہ کے اسرار اور مسائل شریعت کے منہ پر غور و غوض کریں۔ نیز چار علوم - - - یا ضعیفہ و دہشتہ سے پیچیدہ تالیفات پر بھی تبادلہ خیالات کریں۔

لیکن علوم الہیہ کی جانب جو متہماتے قصہ میں خاص طور پر جد کی جانب ہر حال کسی علم سے نفرت نہ کریں کسی کتاب کے مطالعہ کو ترک نہ کریں نہ کسی مذہب سے تعصب بنیں۔ کیونکہ انھوں ان الصفا کا مذہب تمام مذاہب اور علوم پر حاوی ہے اور اس میں تمام موجودات سی اور عقلی کے ظاہری و باطنی علی اور خفی پہلوؤں پر شروع سے آخر تک تحقیقی نظر سے غور و غوض کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ مبدلے و احد علت واحد عالم واحد انفس واحد سے صدور کرتے ہیں جو اپنے مختلف جواہر اور متباہن انجاس پچھلے ہے۔

## انھوں ان الصفا کے علوم کے مآخذ

انھوں ان الصفا نے اپنے ایک دوسرے رسالے میں ذکر کیا ہے کہ ان کے علوم چار قسم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ایک تو وہ کتب ہیں یورپائی اور طبیعیات میں نکلا اور فلاسفہ کی تصنیف کردہ ہیں، دوسری وہ کتابیں ہیں جو انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوئی ہیں۔

جیسے تورات، انجیل، فرقان وغیرہ یہ وہ چھٹے انبیاء ہیں جن کے معانی اور مخفی اسرار ملائکہ کی وحی سے ماخوذ ہیں۔ تیسری طبیعات کی کتابیں ہیں جن میں موجودات کی اشکال کی صورت (جیسی کہ وہ اس وقت تک ہیں) افلاک کی ترکیب، بروج کی اقسام، کواکب کی حرکات، اجرام کی مقدار، زمانے کے انقلابات، ارکان کے تغیر و تبدل اور کائنات کے دیگر موجودات جیسے معدنیات، نباتات، حیوانات، نیز انسان کی دستکاری کی مختلف قسموں وغیرہ بحث کی جاتی ہے۔ یہ تمام لطیف معانی اور دقیق اسرار کے محض صورت، کنایات و نکالات ہیں۔ لوگ صرف ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور ان کے باطنی معنوں سے جو باری تعالیٰ کی سعادت، لطیف سے ہیں بے خبر ہوتے ہیں چوتھے وہ سبب الہی ہیں جن کو صرف پاکیزہ سرشت ملائکہ مس کر سکتے ہیں اور جو بزرگ، نیکوکار، شریفانہ سبب باطنوں میں ہوتی ہیں۔ ان کتابوں میں نفوس اور ان کے اجناس، انواع اور جنسیات کی تقابلیں، مرقوم ہوتی ہیں اور ان ہی کے مطابق اجسام کے تصرفات، تحریکات و تدبیرات عملی یہ آتی ہیں اور افعال کا مختلف حالتوں اور مختلف وقتوں میں اظہار ہوتا ہے اور ان ہی کے مطابق بعض اجسام کا انحطاط اور بعض کا ارتقاع، ان کا غفلت و سیان کی نیند سے بیدار کیا اور حجاب و کتاپ کے پیچھے اٹھنا، صراط سے گزرنا اور جنت میں پہنچنا یا دوزخ کے طبقات میں رک جانا اور برزخ و اعراض میں ٹھہر جانا وغیرہ میں آتا ہے۔

## دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے

اخوان الصفا کو چاہیے کہ جب وہ کسی شخص کو دوست بنائیں تو اُس کے حالات سے

۱۔ وہ تمدن، اہل حق و معارف نفوس میں رویت یکے گئے ہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ، قل لو کان البحر مداً داً  
کلمات ربی لعمد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا جملة ممدداً (م)

اچھی طرح واقف ہو جائیں، اس کے اخلاق کو آزمائیں، اس کے مذہب اور اعتقاد کے متعلق سوالات کریں تاکہ انھیں معلوم ہو جائے کہ آیا وہ خلوص و محبت اور حقیقی انصاف قائم کرنے کے لائق ہے یا نہیں۔

جاننا چاہئے کہ سب سے بدتر وہ شخص ہے جو یوم آخرت پر ایمان نہ لائے، بدترین اخلاق پس کاغذ پر بنی آدم کی حرص، قابیل کا حسد ہے۔ اقدیہ اجماع المعامی ہیں۔ اور لوگ اپنے اجسام کی ترکیب کے لحاظ سے اخلاق میں مختلف ہوتے ہیں۔

لوگوں کی تخلیق یا تو ایک ہی خلق پر ہوتی ہے یا کئی اخلاق پر جن میں سے بعض محمود ہوتے ہیں اور بعض مذموم۔ پس تمھیں چاہئے کہ جب کسی کے ساتھ دوستی یا بھائی چارہ کرو تو اس کو خوب آزمالو، اسی طرح جس طرح درم و دنیا کو پرکھتے ہیں یا زراعت اور درخت لگانے کے لیے پسندیدہ و رنجیز زمین کا انتخاب کرتے ہیں یا بیسے

دنیا دار شادی بیاہ خرید و فروخت میں معاملات کی اچھی طرح جانچ پڑتال کر لیتے ہیں۔ بعض ایسے لوگ ہوتے ہیں جو دوست کے رویہ میں آتے ہیں، تم سے دوست کی جی بناوٹی باتیں کرتے ہیں۔ اظہار محبت کرتے ہیں حالانکہ تمھاری دشمنی ان کے سینے میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

انسان متقدم المزاج ہوتا ہے۔ کبھی ایک حالت پر قائم نہیں رہتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت کم ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کو اگر کوئی دنیوی واقعہ یا اور کوئی حادثہ پیش آئے تو ان میں کوئی جدید وصف یا کوئی دوسری عادت نہ پیدا ہو جائے اور ان کے اخلاق میں دوستوں اور بھائیوں کی طرف سے تغیر و تبدل نہ ہو۔ اس سے صرف وہی لوگ مستثنیٰ ہیں جو اخوان الصفا ہیں جن کی صداقت ان کی ذات سے خارج نہیں ہوتی، یہ گویا قرابت رحمی ہے جس کی وجہ سے بعض کی زندگی کا اعداد بعض پر ہوتا ہے اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان کا اعتقاد ہوتا ہے کہ گویا وہ مختلف جسدوں میں نفس واحد ہیں۔ اجسام کے حالات میں کچھ بھی تغیر پیدا ہو جائے نفس میں کوئی تغیر ہوگا نہ تبدل۔

دوست میں ایک دوسرا وصف یہ ہونا چاہئے کہ اگر کوئی اپنے بھائی پر احسان کرے تو اس پر احسان نہ جتاے کیونکہ وہ خوب جانتا ہے اور اعتقاد رکھتا ہے کہ اس احسان کا

بدل اُسی کی ذات کو ملے گا۔ اگر تمہارا بھائی تمہارے ساتھ کوئی برائی کرے تو اس سے پریشان مت ہو، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اُس کی سزا وہی بھگلیگا جو شخص اپنے بھائی کے متعلق اس قسم کا اعتقاد رکھے اور اُس کا بھائی بھی اس کے متعلق یہی اعتقاد رکھے تو اُن میں سے ہر ایک کو اس مصیبت سے نجات حاصل ہوگی کہ اُس کے بھائی میں کسی ایک روز کسی وجہ سے تلون فراہمی پیدا ہو جائے۔

اس فربہ دنیا میں بعض ایسے لوگ ہیں جو علب کا جامہ پہن کر اہل دین کو دھوکا دیتے ہیں۔ وہ نہ ظلم سے واقف ہوتے ہیں اور نہ شریعت کی اُن کو تحقیق ہوتی ہے اس کے باوجود وہ حقائق اشیاء کی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں اور اکثر محنتی اور بعید از عقل امور پر غور و فکر کرتے ہیں حالانکہ وہ اپنے نفس سے جو قریب تر شے ہے بے خبر ہوتے ہیں۔ وہ بدیہی امور کا امتیاز نہیں کر سکتے نہ ایسے ظاہری موجودات پر غور و غوض کرتے ہیں جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے اور جن کو عقل اچھی طرح سمجھ سکتی ہے بایں ہمہ ظفرہ، قلق، جزو لایق تجزیٰ جیسے اہم مسائل اُن کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ اے بھائی! یہ لوگ دجال ہیں ان سے احتراز کرتے رہو!۔

جب یہ حالت ہو تو اسے بھائی! تمہیں چاہیے کہ فرسودہ بوڑھوں کی اصلاح میں کوشاں نہ ہوں، یہ لوگ بچوں کے جیسے فاسد خیالات۔ ردی عادات اور وحشی اخلاق سے متصف ہوتے ہیں وہ تمہیں پریشان کر دیں گے اور اپنی حالت کی اصلاح بھی نہیں کریں گے تمہیں چاہیے کہ سلیم الطبع نوجوانوں کو نصیحت کرو۔ خدائے تعالیٰ نے ہر نبی کو جو انی کی حالت میں نبوت عطا فرمائی اور اپنے ہر ایک بندے کو اُس وقت حکمت سے سرفراز فرمایا جبکہ وہ عالم شباب میں تھا جیسا کہ اس نے فرمایا ہے ”انہم فلتیہ امنویدہم دزدنہم ھدی“ (یعنی اصحاب کہف ایسے نوجوان تھے جو اپنے رب پر ایمان لائے تھے اور ہم نے اُن کی ہدایت میں اضافہ کیا) اسی طرح دوسری جگہ فرماتا ہے ”اناسمعنا فی ذکرہم ھیالہ ابراہیم“ (یعنی ہر دو کی قوم نے کہا کہ ہم نے ایک نوجوان کا ذکر سنا ہے جس کو ابراہیم کہتے ہیں) ایک اور مقام پر فرماتا ہے ”وقال موسیٰ لفتاہ“ (یعنی موسیٰ نے اپنے نوجوان ساتھی یعنی خضر سے فرمایا) حقیقت یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے جب کسی نبی کو مبعوث کیا تو

سب سے پہلے اُس قوم کے بولٹھوں نے اُس کی تکذیب کی۔

## انخوان الصفا کے مراتب نفیۃ

انخوان الصفا کے نفوس کی قوت کے چار مراتب ہیں۔

پہلا مرتبہ اُن کے جوہر نفس کی صفائی جن قبول اور سرعت تصور ہے۔ یہ شہر کے اہل صنعت کا مرتبہ ہے جس کا ہم نے رسالہ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔ یہ قوت عاقلہ اُن محوسات کے معنوں میں امتیاز کرتی ہے جو پندرہ برس کے سن سے قوت ناطقہ پر درہوتے ہیں۔ دوسرا مرتبہ ایسے رؤسا کا ہے جو اہل سیاست سے ہوتے ہیں۔ اس کی خصوصیات بھائیوں کی مراعات سخاوت نفس شفقت رحم وغیرہ ہیں۔ یہ وہ مکیمانہ قوت ہے جو تیس برس کے بعد قوت عاقلہ پر وارد ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے لوگوں کو اختیار اور فضلا کہتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ اس سے اعلیٰ ہے۔ یہ بادشاہوں کا مرتبہ ہے جو امر و نہی اہل امداد و دفع غنا اور دشمن سے تعالے کے وقت اس کی مخالفت کو نرمی و لطافت کے ذریعے دفع کرنے پر فائز ہیں۔ یہ وہ قوت ناموسیہ ہے جو چالیس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے لوگوں کو ہمارے بھائی فضلے کرام سے موسوم کرتے ہیں۔ چوتھا مرتبہ اس سے بھی اعلیٰ تر ہے۔ یہ تسلیم اور تائید الہی کا قبول کرنا اور حق تعالیٰ کا علانیہ مشاہدہ کرنا ہے۔ یہ وہ قوت ملکیت ہے جو پچاس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ قوت معراج کا اسی وقت ظہور ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے انسان عالم ملکوت کی جانب پرواز کرتا ہے اور قیامت کے حالات جیسے بعث، نشر، حشر، حساب، میزان، صراط، دوزخ سے نجات اور خدائے تعالیٰ کے قرب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی کی جانب فیثاغورث نے اپنے رسالہ ذہبیہ کے آخر میں اشارہ کیا ہے ”اگر تو میری ہدایت کے مطابق عمل کرے تو جہد سے علیحدہ ہونے کے بعد ہوا میں باقی رہے گا۔ نہ تو پھر اس دنیا میں لوٹے گا نہ تجھ پر موت کا حملہ ہوگا۔“

واضح ہو کہ اس امر کی جانب جن کو دعوت دی جاتی ہے انہیں ان چار حالتوں سے گزرنا ضروری ہوتا ہے۔

- ۱۔ پہلے تو اس امر کی حقیقت کا اقرار کریں۔
- ۲۔ دوسرے مختلف امثال کے ذریعے اس امر کا واضح طور پر تصور کریں۔
- ۳۔ تیسرے ضمیر اور اعتقاد کے ذریعے اس کی تصدیق کریں۔
- ۴۔ چوتھے اس امر کے مناسب افعال میں کوشش کر کے اس کی تحقیق کریں۔

## انخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق

انخوان الصفا کی نظر میں فلسفۂ اخلاق

ہم نے جزو اول کے دور سالوں جو تھے ۱۰، نویں اور جزو دوم کے دوسرے سالے اور جزو سوم کے چھٹے سالے کی تلمیض پر اکتفا کیا ہے۔

انخوان الصفا نے ریاضی کے جو تھے رسالے میں علم موسیقی اور اس کے اثرات سے بحث کی ہے جو تہذیب نفس اور اخلاق پر عائد ہوتے ہیں، اس کے ساتھ انھوں نے اس امر کی بھی صراحت کی ہے کہ ان کی غرض اس سے غنت اور صنعت ملاہی کی تعلیم نہیں بلکہ نبتوں اور (نفوس کی) تالیف کی کیفیت کا علم حاصل کرنا ہے جن کے جاننے سے تمام صنعتوں کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔ بعض سر اور نئے ایسے ہیں جن کے اثرات نفس پر اسی طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح کہ کاریگر کی صنعتوں کے تاثرات ان مادی اشیاء پر جو اس کی صنعتوں کا موضوع ہیں۔ ان نفوس سے نفوس میں مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے، اعمال شاقہ کی جانب تحریک ہوتی ہے، عزم میں قوت پیدا ہوتی ہے اور یہ وہ بہادری کے نغمے ہیں جو عموماً جنگ میں متعل ہوتے ہیں، بالخصوص جبکہ ان کے ساتھ موزوں اشار بھی گائے جائیں۔ بعض ایسے نغمے ہیں جو پوشیدہ کینوں کو ابھارتے ہیں، ماکن نفوس کو حرکت میں

لاتے ہیں، اسی وجہ سے ہر قوم میں خوشی اور غم کے موقع پر موسیقی کا رواج ہے۔ اور کبھی عبادت گاہوں، بازاروں، اور تکلیف و راحت کے زمانے میں اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ موسیقی، مردوں، عورتوں، عالموں، بھوں کے پسند خاطر ہوتی ہے۔ اس کو شہر بان سفر میں بطور حدی کے استعمال کرتے ہیں اور شکاری تیتز اور ننگھار کے شکار میں اسی سے مدد لیتا ہے۔

صوت کی دو قسمیں ہیں:۔ حیوانی و غیر حیوانی۔ غیر حیوانی جیسے پتھر، لوہے، گرج، جھیلے اور مزامیر کی آواز۔ موٹی اور باریک آوازیں ایک دوسری کی مخالف ہوتی ہیں، لیکن جب ان میں ایک خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے اور باہمی امتزاج کے بعد وہ موزوں لہجہ بن جاتی ہیں تو اس وقت وہ سامع کو خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ حکماء موسیقی نے نغموں کے لیے بہت سے آلات و ادوات ایجاد کئے ہیں۔

واقع ہو کہ جب تک کہ اجرامِ افلاک کی حرکات کی وجہ سے نغمے اور ہوا نہ پائی جائیں اہل افلاک کی قوتِ سامعہ کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ بچوں کی طبیعت میں اپنے ماں باپ کے حالات معلوم کرنے کا اشتیاق ہوتا ہے، اور سناگر دوں اور متعلموں کو اپنے استادوں کے واقعات دریافت کرنے کا۔ عامۃً انسان کو عظام کے حالات سے دلچسپی ہوتی ہے اور عظام کو ملائکہ کے احوال معلوم کرنے اور ان سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ہے جیسا کہ فلسفے کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ بقدر طاقت بشری خداے تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ پیدا کرنا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثا غورث نے اپنے نفس کی صفائی اور قلب کی ذکاوت کی وجہ سے افلاک اور ستاروں کے حرکات کے نغموں کو سنا اور اپنی جودت طبع سے موسیقی کے اصول اور راگوں کے اثرات کا استخراج کیا۔

واضح ہو کہ شرائع کے نفاذ سے انبیاء کی غایت دین و دنیا کی اصلاح ہے اور ان کا مقصد اعلیٰ و نبوی تکالیف اور اہل دنیا کی شقاوت سے نفوس کو نجات دلانا ہوتا ہے۔ نیز موسیقار کے نغموں کے تاثرات سامعین کے نفوس میں مختلف حیثیت سے ہوتے ہیں۔ ان نفوس کو اس سے جو سرور و لذت حاصل ہوتی ہے وہ ان کے عرفان کے مراتب اور محاسن میں ان کے مرغوبات کے لحاظ سے ہوتی ہے۔



دافع ہو کہ چار وجہ سے انسان کے طبائع اور اخلاق میں اختلاف ہوتا ہے۔  
 پہلا اُن کے اجسام کے اخلاط اور اُن اخلاط کے مزاج کے لحاظ سے۔  
 دوسرا اُن کے شہروں کی زمین اور آب و ہوا کے اختلاف سے۔  
 تیسرا اُن کے آبا و اجداد، معلمین اساتذہ، مربیوں، موعظین کے مذہب پر  
 نشوونما پانے کی وجہ سے۔

چوتھا اُن کے ولادت کے اصول میں اور اُن کے نطفے کے قرار پانے کے  
 وقت احکام نجوم کے موجبات کی بناء پر۔

مراتب نفوس کی تین انواع ہیں جن میں سے ایک مرتبہ نفس انسانی ہے  
 اور نیز وہ جو ان کے اوپر ہیں اور وہ جو ان کے نیچے ہیں۔ جو مراتب نفس کے نیچے ہیں  
 ان کی تعداد سات ہیں اور اُس کے اوپر بھی سات ہیں۔ اس طرح یکل پندرہ  
 مرتبے ہیں ان میں سے ہم کو پانچ مرتبے معلوم ہیں جن میں سے دو انسان کے  
 مافوق ہیں اور وہ ملائکہ اور قدسیہ کے مرتبے ہیں، مرتبہ ملکیت کو مرتبہ ملکیت کہتے ہیں اور  
 مرتبہ قدسیہ کو مرتبہ نبوت ناموسیہ کہا جاتا ہے اور دو اُس کے تحت میں اور دو نفس نبائی  
 اور حیوانی کے مرتبے ہیں۔

بعض ایسے اخلاق اور قوی ہوتے ہیں جو نفس نبائی شہوانی سے منسوب  
 ہوتے ہیں اور بعض حیوانی غرضی سے۔ اور بعض کا تعلق نفس ناطقہ انسانی سے  
 ہوتا ہے۔ بعض نفس ماطہ ملکیت سے منسوب ہوتے ہیں۔ اور بعض کا تعلق نفس ناموسیہ  
 ملکیت سے ہوتا ہے۔

اس کے بعد انھوں نے ان نظریات سے بحث کی ہے جن کی رو سے  
 عالم انسان کبیر اور انسان عالم منیر ہے۔ اس نظریے کے قائل بعض فلاسفہ یونان بھی  
 تھے۔ اس کی جانب ابن سینا نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے ”ان الالہسان  
 انطوی فیہ العالم الاکبر“ اسی نظریے کو اسپنس نے اپنے علم الاجتماع کی بحث  
 کی بنیاد قرار دیا ہے۔ ”انوان الصنائے حکما کے اس قول کی کہ انسان عالم کبیر ہے۔“  
 یہ تشریح کی ہے کہ عالم سے حکم کی مراد زمین آسمان اور تمام مخلوقات ہیں اور وہ  
 تمام کائنات کو اس کے افلاک، طبقات سماوی، موالید اور ارکان کے ساتھ

جسم واحد سمجھتے ہیں اور اس کے لیے نفس واحد قرار دیتے ہیں جس کی قوتیں جسم کے تمام اجزاء میں مساوی ہوتی ہیں جیسا کہ انسان کا نفس اُس کے جسم کے تمام اجزاء میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

انخوان الصفائے جزء دوم کے دوسرے رسالے موسومہ السماع والاعلام فی تہذیب النفس والاخلاق میں عالم کی صورت اور اس کے جسم کی ترکیب کی کیفیت بیان کی ہے جیسا کہ انھوں نے کتاب تشریح میں جسد انسانی کی ترتیب کو بیان کیا ہے۔ پھر ایک دوسرے رسالے میں نفس عالم کی ماہیت اور عالم میں پائے جانے والے ان اجسام میں اس کی قوتوں کے سرایت کرنے کی کیفیت واضح کی ہے جو فلک محیط سے مرکز ارض تک پائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد اُن کے حرکات کے اقسام اور عالم کے اجسام میں اُن کے باہمی افعال کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے زمین کے اطراف فلک کے حرکات کو بیت الحرام کے گرد طائفین کے اختلاف دور سے تشبیہ دی ہے (صفحہ ۲۶ مجلد دوم رسالہ انخوان الصفاء)۔

قیامت کے معنی کی یہ تشریح کی ہے کہ جب نفس بدن سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو اس کے لیے قیامت قائم ہو جاتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”من مات فقد قامت قیامتہ“ اس سے قیام نفس مراد لگی گئی ہے نہ کہ قیام جسد کیونکہ موت کے بعد جسم قائم نہیں رہتا۔

انھوں نے کہا ہے کہ جب نفس اس جسم سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو پھر اُس کے ساتھ اس کو بقا نہیں ہوتی، نہ جسم کے کچھ آثار ہی اُس کے ساتھ باقی رہتے ہیں، سوائے معارف ربانی اور اخلاق جمیلہ کے جو اُس نے حاصل کیے تھے۔ جب وہ اُن معارف کی صورت دیکھے گا تو اس سے اس کو ایک خاص مسرت حاصل ہوگی اور یہی اُس کا ثواب اور راحت ہے۔

جوز وسوم کے چھٹے رسالے میں ماہیت عشق و محبت نفس و مرض الہی کے مباحث پائے جاتے ہیں۔ اکثر حکماء نے اس مرض کے عوارض مثلاً عاشق کی بے خوابی، لاغری، آنکھوں کا پچک جانا، سرعہ نبض اور ٹھنڈی سانسوں وغیرہ کی تشریح کی ہے۔ وہ اس کو جنون الہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اہل بے اس کا نام مانچولیا رکھا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ ”عشق ایک انتہائی شوق ہے جو مکمل اتحاد چاہتا ہے۔“ اس لحاظ سے عاشق جس حالت میں بھی رہے ایک دوسری حالت کا طالب ہوتا ہے۔ جو اس سے قریب تر ہو جیسا کہ شاعر کہتا ہے:-

اَلْمَا نَقَهَا وَالنَّفْسَ بَعْدَ مَعْشُوقَةٍ      اَلْيَا هَا وُهْلَ بَعْدَ الْعَنَاقِ نَدَانِي  
وَالْثَمَّ سَاهَا كِي تَذُولُ صَبَابَتِي      فَنِيْزُ دَادَا مَا الْقِيْ مِنَ الْهَيْمَانِ  
مَكَانَ فَوَادِي لَيْسَ لَيْسَنِي غَلِيْلِهِ      سَوِيْ اَنْ تَرِيْ النُّرُوجِيْنَ تَمِيْزُ جَانِ

اکثر لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ عشق اشیائے حسنہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا، لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے کہ ”يَا رَبِّ مَسْتَحْسِنُ مَا لَيْسَ بِالْحَسَنِ“ (اکثر اچھی نظر آنے والی چیزیں حقیقت میں اچھی نہیں ہوتیں) حقیقت میں عشق کا سبب تو وہ اتفاقات ہیں جو عاشق و معشوق کے درمیان گزرتے ہیں اور ان کی تعدد اور زیادہ ہوتی ہے۔ ان ہی اتفاقات میں سے وہ مناسبتیں بھی ہیں جو ہر حاسہ اور اس کے محسوسات کے درمیان پائی جاتی ہیں۔

دافع ہو کہ اگر کوئی شخص کسی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اور اس کے عشق میں رنج و عن برداشت کرے لیکن اس کے بعد بھی اس کا نفس خواب غفلت سے نہ جاگے، یا بھول جانے کے بعد ایک دوسرے کے عشق میں گرفتار ہو جائے تو ایسی صورت میں سمجھنا چاہئے کہ اس کا نفس تاریکی میں غرق اور نشہ جہالت میں غموں سے خواص اور عوام میں صرف یہ فرق ہے کہ عامۃ الناس جب کسی خوبصورت صنعت یا خوب رو شخص کو دیکھتے ہیں تو ان میں اس کی طرف دیکھنے، اس کا تقرب حاصل کرنے اور اس پر غور و فکر کرنے کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے لیکن خواص کی نظر تو

۲۶۲

۱۔ میں معشوق سے گلے ملتا ہوں تاہم میرے نفس اس کا متنازعہ رہتا ہے، لیکن کیا گلے ملنے کے بعد بھی کوئی درجہ قربت کا ہوتا ہے

۲۔ میں اس کے رخسار کا بوسہ لیتا ہوں تاکہ میرے بندہ باتیں کہی ہو لیکن میری دانستگی میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔  
۳۔ میرے دل کی گویا یہ حالت ہے کہ اس کی سوزش کو کسی چیز سے شفا نہیں ہوتی سوائے اس امر کے  
زخمی میں امتزاج ہو جائے،

صانع حکیم، مبدع عظیم اور تصویر رحیم کی طرف، لگی ہوئی ہوتی ہے۔  
 اہم بیانیہ عنوان انصاف کے فلسفہ اخلاق کی اس قدر تلخیص پر اکتفا کرتے ہیں اور  
 جیسا کہ قارئین پر واضح ہوا ہوگا یہ حکمت، تصورات، فلکیات، ریاضیات کا مجموعہ مرکب ہے۔  
 چونکہ فلسفہ انخوان، انصاف، تاریخ اسلام کے سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس کی  
 تالیفات مکمل ہیں جن میں صرف ضبط، تعلیق یا تفسیر ہی کے فقہ ان کی وجہ سے نقص  
 پایا جاتا ہے اس لیے کیا ہی اچھا ہوگا اگر ان کی طباعت متصریں از سر نو اعلیٰ پیمانے  
 پر ہو تاکہ وہ فلاسفۃ اسلام کے سلسلے کی ایک بہترین کڑی بن جائیں۔

# ابن ہشیم

۳۵۴ھ تا ۳۸۰ھ

ابوعلی محمد بن الحسن بن الہشیم کا مقام پیداؤش بصرہ ہے۔ وہ مصر کے مختلف شہروں میں منتقل ہوتے رہے اور ابن خلدون کی طرح اپنی آخر عمر تک وہیں اقامت اختیار کی۔

ابن ہشیم علوم ریاضی میں اپنے زمانے کے مشاہیر تھے۔ انھوں نے فیثی کی جانب بھی توجہ اکی اور اس کو کی بہت ساری کتابوں اور ان کے شعرو کی تلخیص کی۔ اسی طرح وہ طبیب بھی تھے، پناہیچہ انھوں نے جالبنوس کی بعض کتابوں کا خلاصہ بھی کیا ہے۔ وہ فن طب سے نظری حیثیت سے واقف تھے۔ انھوں نے اس کو کبھی علی جامہ پینا یاہ فنون معالجہ اور جراحی کی مشق کی۔

علم الدین قیصر بن ابی القاسم بن عبد الغنی بن مسافر الحنفی مندس نے روایت کی ہے کہ ابن ہشیم کا بصرہ میں کسی عہدے پر تقرر کیا گیا تھا، اس کام کی وجہ سے ان کے فلسفے اور حکمت کی اشغولیت میں خلل واقع ہوا اس لیے انھوں نے ان تمام شائل کو ترک کر دینے کا ہدیہ کر لیا جو ان کے فلسفے کے مطالعے میں حارج تھے، اس لیے جنون کا بہانہ کیا چنانچہ اس حالت میں ایک زمانہ گزر گیا۔ بالآخر حکومت نے ان کو عہدے سے

برطرف کر دیا۔

ابن ہشیم چوتھی صدی کے وسط میں پیدا ہوئے۔ اُن کی ولادت ۳۵۴ء میں ہوئی اور انھوں نے ۴۳۲ء میں وفات پائی۔

بصرے میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کے بعد انھوں نے مصر کا رخ کیا جو قدیم زمانے سے اس وقت تک تمام سالوں اور ادیبوں کا لجا وادی رہا ہے۔ یہاں قاترہ کی جامع اتریں اور اقامت اختیار کی وہ جسطی اور اقلیدس کے فنون کو لکھ کر فروخت کیا کرتے تھے اور آخر عمر تک ان کی یہی حالت رہی۔

جس وقت وہ مصر میں تھے حاکم بامر اللہ کو جو اس وقت بادشاہ تھا، ان کی خبر پہنچی، حاکم بامر اللہ فاطمی علوی تھا، بعض مورخین نے اس کو مجنوں قرار دیا ہے اور بعضوں نے اس کی تکفیر کی ہے، لیکن موت سے قبل اُس کے روپوش ہونے کی سب کو حیرت ہے، اس کو نطفے سے بہت دلچسپی تھی جب اس کو ابن ہشیم کی خبر پہنچی اور فلسفہ ریاضی اور ہندسہ میں اس کی ذکاوت جامعیت اور کمال کا علم ہوا تو ان کی ملاقات کا اس کو بچہ اشتیاق پیدا ہوا۔

۲۶۸ منجملہ ان امور کے جن سے حاکم کو ابن ہشیم کی ملاقات کا مزید اشتیاق پیدا ہوا ایک یہ ہے کہ اس ہندس بصری کا یہ قول اس کے دیار مصر کو متعلق ہونے کے قبل حاکم کے کالوں تک پہنچا تھا کہ ”اگر میں مصر میں ہوتا تو دریائے نیل کے متعلق ایک ایسی تدبیر کام میں لاتا جس سے اس میں زیادتی ہو یا کمی، ہر حالت میں فائدہ پہنچتا۔ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک مرتفع مقام سے جو اقلیم مصری کی جانب ہے نیچے گرتی ہے۔“

جمال الدین ابوالحسن بن اقلیٰ اپنی کتاب تراجم الحکماء میں ابن ہشیم کے اظہار جنون اور وطن میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کی یہی وجہ قرار دیتا ہے، جس کی ابن ابی اصیبع نے بھی تائید کی ہے۔ اس کا سبب محض نطفے کا اٹھا کر نہیں تھا، کیونکہ حاکم بامر اللہ نے جب ابن ہشیم کا وہ قول سنا اور انہی مصر کی سیرانی کے اصول سے متعلق تھا سنا تو اس کو اُس زمانے کے ”دیکھو کس“ کو دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہوا اور مصارف کا اندازہ کرنے سے قبل بہت سا روپیہ پوشیدہ طور پر اُس کے پاس جمع کیا

اور اُس کی ملاقات کا استیاق ظاہر کیا۔  
ابن ہشیم نے جنون کے بہانے سے ترک وطن کی سبیل نہ کھانے کے بعد مصر کا  
ریخ کیا اور جب مصر پہنچا تو حاکم باسر اللہ اُس کے استقبال کے لیے نکلیا یہ دونوں  
باب قاہرہ پر جو خندق کے نام سے موسوم ہے ملاقی ہوئے، یہ موضع اب تک  
کوہری القبرہ کے نام سے مشہور ہے۔ حاکم نے احترام کے ساتھ اُس کو اتارنے کا حکم  
دیا۔ س طرح ابن ہشیم شہری ضیافت سے فیضیاب ہوا اور سفر کی تھکان کو دور کیا۔  
اس کے بعد حاکم نے دریا ئے نیل کے متعلق جو ابن ہشیم نے وعدہ کیا تھا  
اُس کی تکمیل کا حکم دیا۔

ابن ہشیم کا قصد تھا کہ ایک مقام پر (جس کو خزان اسوان کہتے ہیں) پانی  
کا خزانہ بنائے اور یہ بات مصری یا مغربی ملحدین بالخصوص انگریزوں کے سوچنے  
سے دس صدی قبل اُس کے ذہن میں آئی تھی۔ چنانچہ ابن ہشیم فن تعمیر کے ماہرین  
کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر نکلا تا کہ اُس تدبیر کی تکمیل میں جو اس کے پیش نظر  
تھی، اُن سے مدد لی جائے۔ جب وہ اقلیم مصر کے تمام اطراف، اکناف میں گھوم چکا  
اور اس مقام کے گذشتہ اقوام کے آثار دیکھے جو اصول صنعت، حسن تعمیر اور اشکال بناوٹی  
ہندسی کاریگری اور حیرت انگیز نقوش و برہنہ پیش کرنے کے لحاظ سے نقدِ کمال پر پہنچ چکے  
تھے تو اُس کو اس امر کا یقین ہو گیا کہ اُس کے ارادے کی تکمیل ممکن ہے، کیونکہ  
اس نے خیال کیا کہ گذشتہ زمانے میں جو ماہرین فن گزرے ہیں ان کو بھی اس تدبیر  
کا علم ہو گا، اگر اس کا امکان ہوتا تو وہ ضرور اس کو عملی جامہ پہناتے۔ اس خیال کے  
ساتھ ہی اُس کی ہمت پست ہو گئی اور اس کا دل بیٹھ گیا۔ اسی لیے بعد اس نے  
مشہور موضع جنادل کا (جو شہر اودان کے قریب ہے) رخ کیا یہ ایک مریض مقام ہے  
جہاں سے دریا ئے نیل کا پانی گرتا ہے، اس نے اس کا غور سے جائزہ لیا اور یہ جان لیا  
سے اُس کی آزمائش کی، اُس کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ اس کے مقصد کے لیے  
موزوں نہیں ہے۔ اُس کو اپنے وعدے کے غلط و بے سرو پا ہونے کا یقین ہو گیا  
اور غرور مندی کی حالت میں واپس ہوا اور حاکم کے سامنے معذرت کی۔ حاکم نے  
اُس کے عذر کو قبول کر لیا اور اس کو اپنا دیوان مقرر کیا۔ ابن ہشیم نے اس عذر

کو رضا و رغبت سے نہیں بلکہ بادشاہ کے خوف سے قبول کر لیا۔  
 ہمارا خیال تو یہ ہے کہ ابن ہشیم قدماے مصر کے آثار کے معائنے کے بعد  
 مایوس ہو کر اپنے ارادے سے باز نہیں آیا، کیونکہ ان آثار کے جمال و جلال اور اعلیٰ  
 صنعت کو ہندسی تدبیر سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ان آثار کے حالات  
 ابن ہشیم نے اپنے ذہن میں نہیں سنے، بلکہ اصلی سبب (جس کی وجہ سے اس اہم  
 فریضے کے شروع کر لینے سے اس کی سمیت پست ہو گئی) یہ ہے کہ اس نے اس کام  
 کی عملی دقتوں، کثیر مصارف، مزدوروں کی تعداد، معدنی آلات جو نہر کے دبانے پر  
 کھدائی اور بنیاد کے لیے ضروری تھے اور موضع جنادل میں پتھر کے ٹوٹنے کے منتقل  
 اچھی طرح غور کر لیا۔

ابن ہشیم۔ نہ لازمی طور پر ان امور کا اندازہ کیا جو اس کام کے لیے ضروری  
 تھے۔ اس نے مصارف، خطیر اور ماہرین اہل فن کے ہتیا ہونے کی دشواریوں پر بھی  
 غور کیا۔ اس وقت مصر میں دولت کا فقدان اور آدمیوں کا قحط تھا۔ ابن ہشیم  
 ایک عقلمند حکیم کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس ارادے سے پہلے ہی باز ہوا اور یہ  
 اس سے بہتر تھا کہ وہ اس کام کا آغاز کر کے نامکمل چھوڑ دیتا جس سے بلاد مصر کو  
 بجائے فائدے کے نقصان پہنچتا۔

جب ابن ہشیم واپس آکر دیوان مقرر ہوا تو اس کو اپنی غلطی کا احساس ہونے لگا  
 کیونکہ حاکم متلون المزاج تھا اور بغیر کسی سبب کے یا دنی سبب پر لوگوں کا خون  
 بہاتا تھا۔ اس لیے ابن ہشیم کوئی ایسی تدبیر سوچنے لگا جس کی وجہ سے اس کو یہاں  
 سے نجات مل جائے۔ اس کے لیے سو اے اس کے کوئی چارہ کار نہ تھا کہ اسی طریقے  
 پر عمل کرے جو اس نے پھر سے نکلنے وقت اختیار کیا تھا۔ لہذا پھر اس نے جنون کا  
 بہانہ کیا اور یہ نہ مانہ ہو گئی۔ حاکم نے اس پر ایک پیرہہ منفر کیا اور اپنی مصلحت  
 کے لحاظ سے اس کے مال کو ضبط کر لیا اور ضد متکبرانوں کو اس کے لیے مقرر کیا  
 جنہوں نے اس کو مکان کے ایک گوشے میں قید کر دیا۔  
 ابن ہشیم نے اسی حالت میں ایک سال گزار دیا تا آنکہ حاکم نے وفات پائی۔  
 اس وقت پھر وہ صبح الدماغ بن گیا اور اپنے مکان کو چھوڑ کر باب الزہر کے ایک



رتبے میں آقامت گزریں ہوا۔ اس کا مال بھی اس کو واپس کر دیا گیا اب وہ تالیف اور کتابت میں مشغول ہو گیا۔ وہ سالانہ اپنے لکھے ہوئے نسخوں سے تین کتابیں یعنی تفسیر متوسطات، مجمع طریغ و نہار، مصری میں فروخت کرتا تھا۔ اس کی قیمت معین تھی جس میں کمی زیادتی کی گنجائش نہ تھی اور یہی سال بھر اس کی گزرا بیعت کا ذریعہ تھا۔

ابن ہشیم ان مصنفین سے تھا جو اپنے شخصی حالات بھی لکھا کرتے ہیں۔ وہ اپنے قلم سے ہر سال وہاں کے تفصیلی واقعات لکھتا تھا۔ مسئلہ کے آخر میں (جبکہ اس کا سن ترستہ برس کا تھا) اس نے جو مذاکرات مدون کیے ہیں اس میں لکھا ہے کہ:-  
 ”میں زمانہ طفولیت سے مختلف لوگوں کے عقائد کا خور سے مطالعہ کرتا رہوں۔ ان میں سے ہر فرقہ نے اپنے اعتقاد کے مطابق رائے قائم کی ہے، چنانچہ مجھے تمام کے خیالات میں شک ہونے لگا لیکن اس کا یقین ہو گیا کہ حق ایک ہے، اور ان میں جس قدر بھی اختلافات ہیں وہ سلوک کے اعتبار سے ہیں۔ جب مجھے امور عقلیہ کا کمال ادراک ہو گیا تو اس وقت میں نے طلب حق کی طرف توجہ کی اور مجھے ان امور کے ادراک کا اشتیاق پیدا ہوا جن کے ذریعے توہمات کی طبع کاریوں کی قلعی کل جلائے اور متضاد عقائد کی آنکھ سے پردے اٹھ جائیں۔ اس کے بعد میں نے وہ بات دریافت کرنے کا ارادہ کیا جو مقرب الی اللہ بنادے، جو اس کی رضا مندی کی طرف یجائے اور اس کی اطاعت اور تقویٰ کی طرف پلایت کرے۔ میری حالت وہی تھی جس کو جانیئوس نے اپنی کتاب ”جیلہ البر“ کے ساتویں باب میں اپنے شاگرد کو عن طبع کرتے ہوئے لکھا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ بچپن سے کس قسم کے خیالات نے میری رہنمائی کی ہے۔ چاہو تو انھیں اتفاق پر محمول کرو یا الہام الہی کا نتیجہ قرار دو، یا جنوں سے تعبیر کرو، بہر حال جس طرف چاہو اس کو منسوب کرو۔ میں نے عوام سے مفرد حقارت کا اظہار کیا، اور ان سے بے اتفاقی کی، صرف ایثار حق اور طلب علم کو پیش نظر رکھا اور یہ بات میرے ذہن نشین ہو گئی کہ دنیا میں خداے تعالیٰ کا تقرب مال کرنے کے لیے ان دو امور سے بہتر اور توی ذرا بع نہیں ہو سکتے۔“

ابن ہشیم نے لکھا ہے اس کے لیے میں نے مختلف عقائد و خیالات اور مختلف

مذہبی علوم کا بغور مطالعہ کیا، ان میں سے کوئی چیز کام کی بات نہ لگی جن سے مجھے حق کی دریافت کا کوئی طریقہ ملانہ یقینی امور کے جاننے کا کوئی نیا مسلک معلوم ہوا۔ آخر کو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ حق کی دریافت سوائے ایسے ادکار کے نامکن ہے جن کا مادہ امور حسی اور صورت امور عقلی ہوں۔ اس قسم کی ارا ارسطو کے علوم منطق - طبیعیات، اہلیات میں (جو عین فلسفہ ہیں) پائی گئیں، یہاں ارسطو نے کئی اجنبی خاص اور عام امور کی بحث سے ابتدا کی ہے۔ اس کے بعد اس نے منطقی الفاسطی کی تشریح کی ہے اور ان کو ابتدائی اجناس میں تقسیم کیا ہے، اس کے بعد معانی سے بحث کی ہے جو الفاظ سے ترکیب پاتے ہیں اور ان سے کلام مفہوم معلوم مرتب ہوتا ہے۔

”اس کے بعد اس نے وہ امور پیش کیے ہیں جو تپاس کا مادہ اور غصہ ہیں اور ان کے اقسام بیان کیے ہیں، فصول اور خواص کی صراحت کی ہے جن کے ذریعہ وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ ان کے صدق و کذب کی بحث کو مستلزم ہے اس کے ساتھ اس کے اختلاف، اتفاق، تضاد اور تناقض کو پیش کیا ہے بعد ازاں قیاس اور اس کے مقدمات اشکال اور انواع سے بحث کی ہے اور نتائج یعنی واجب، ممکن، متعین کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ پھر ماہیت برہان کی توضیح کی ہے اور صناعۃ البیضاء عدلیہ، مرانیہ، خطابیہ، شعریہ سے بحث کی ہے۔ بعد ازاں اپنی کتاب السماع الطبیعی کے امور طبیعیہ کی تشریح کی ہے، اس کے ساتھ کتاب الکون والفساد و آثار علویہ، نبات و حیوان، سماع و عالم، کتاب النفس، پر علی الترتیب روشنی ڈالی ہے۔“

ان امور کی تحقیق و توضیح کے بعد میں نے علوم فلسفہ کی جانب توجہ کی۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ ریاضی، طبیعیات، اہلیات، ان تینوں علوم کی تشریح کے ساتھ میں نے ان کے اصول و مبادی کے فروغ بیان کیے ہیں۔ جب میں نے انسان کی طبیعت کو فساد و فناء کے قابل پایا تو ان تینوں علوم کی جس مذہب سے میری فکر ان کا احاطہ کر سکتی تھی اور قوت ممیزہ ان کے متعلق غور کر سکتی تھی، تشریح و تلیص کی۔ نیز ان تینوں کے مثل مسائل کے فروعات کی بھی تاسار تاریخ ہذا یعنی ذی الحجہ ۷۸۷ھ توضیح کر دی ہے۔

## ابن ہشیم کی تالیفات

(۱) شرح اصول تقلیدس (۲) اصول ہندسیہ وعدویہ (۳) شرح محیطی اور اسس کی تلخیص۔ (۴) الکتاب جامع فی اصول الحساب۔ (۵) علم مناظر (۶) تحلیل مسائل ہندسیہ۔ (۷) تحلیل مسائل عدویہ جبر و مقابلے کے ذریعے سے دلائل۔ (۸) تحلیل مسائل ہندسیہ وعدویہ۔ (۹) کتاب فی المساحتہ۔ (۱۰) حساب المعاملات (۱۱) اجالات المحفورو الامینیہ بجمیع اشکال، الہندسیہ۔ (۱۲) تقطوع المخروطات۔ (۱۳) الحساب الہندی۔ (۱۴) استخراج سمت التقبہ فی جمیع المسکونہ مع جداول۔ (۱۵) مقدمۃ الامور الہندیہ۔ (۱۶) کتاب فی آلہ النطل۔ (۱۷) رسالہ فی برہان اشکل الذی قدمہ ارخمیدس فی تسیمۃ الزاویۃ ثلثہ اقسام ولم یبرہن علیہ۔ (۱۸) تلخیص مقدمۃ فارنوریوس وکتب ارسطوطالیس الاربعہ المنطقیہ۔ (۱۹) مختصر الکتاب السابق۔ (۲۰) رسالہ فی صناعة الشعر مستترہ بین الیونانی والحزنی۔ (۲۱) تلخیص کتاب النفس لارسطوطالیس۔ (۲۲) مقالہ فی مشکاکۃ العالم المجزی دہو الانسان بالعالم النکلی (ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس موضوع پر انوعان الصفا کے حالات میں لکھا ہے)۔ (۲۳) مقالہ فی العالم من جہتہ مبداء وطبیقہ وکمالہ۔ (۲۴) کتاب فی الرد علی یحییٰ النحوی ما نقضہ علی ارسطوطالیس وغیرہ من اتوالہم فی السماء والعالم۔ (۲۵) رسالہ فی بطلان ما یراہ المتکلمون من انہ لم یزل غیر فاعل ثم فعل۔ (۲۶) مقالہ فی طبیقۃ العالم واللذہ (فلسفہ ابقیور)۔ (۲۷) رسالہ فی طبیقۃ العقل۔ (۲۸) مقالہ فی ان فاعل ہذا العالم انما یعلم ذاته من جہتہ فعلہ۔

۲۷۳

یہ اس فلسفی کی آخری تحریر ہے جو ہم کو دستیاب ہوئی ہے:-

”اس کتاب میں میرے مخاطب تمام انسان نہیں ہیں بلکہ میری مخاطبت ایک ایسے شخص سے ہے جو ہزاروں بلکہ لاکھوں انسان کے شامل ہے، کیونکہ امر حق کو تمام انسان نہیں دریافت کر سکتے صرف فاضل اور ذکی شخص ہی اس کا اور اک کر سکتا ہے۔ اس مخاطبت سے میرا منشا یہ ہے کہ ان علوم میں میرا تہذیب واضح ہو جائے

اور اثبات حق میں جو درجہ نیچے چل ہے۔ وہ متحقق ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ ان علوم نے حفاظتِ خبر، مجاہدتِ شر اور ملازمتِ امور دنیوی کے بارے میں جن امور کو مجھ پر فرض گردانا ہے ان کا میں نے ابھی طرح تحقیق کر لیا ہے۔ ان علوم کا ثمرہ علم حق اور تمام دنیوی معاملات میں عدل کو پیش نظر رکھنا ہے اور عدل ہی وہ خیر محض ہے جس میں انسان کی کامیابی کا راز ہے۔

ابن ہشیم کی آخری تالیف فلسفہ کی ہے یعنی وفات سے ایک سال قبل کی۔

## ابن ہشیم کے متعلق مزید توضیح

۲۷۱

یورپ کے مورخین فلسفہ کا خیال ہے کہ ابن ہشیم گیارہویں صدی مسیحی کے اوائل میں گزرا ہے۔ وہ قرون وسطیٰ میں ریاضی اور طبیعیات کے اکابر علما سے تھا۔ اُس کے درس اور مباحث کے آثار ریاضی کے نظریوں اور ان کی عملی تطبیق میں نمایاں ہوتے ہیں۔

ابن ہشیم نے فلسفے کی جانب توجہ نہیں کی، جیسا کہ اُس کے ایک قطعی انحراف سے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، پتا چلتا ہے، البتہ صرف ایک حقیقت پر روشنی ڈانی ہے جس کا وہ اوائل عمر ہی سے متلاشی تھا۔ اس کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ فلسفہ تمام علوم کی اساس ہے اور درسنو کی تالیفات اس راستے کے لیے شمع ہدایت ہیں۔ ابن ہشیم اُسے بیان کے مطابق اس نے یہ مسلک انسانی خدمت کی خاطر اور ولولہ لانا سے اپنے نفس کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کیا تھا۔ (ص ۲۷۷ ج ۲ میمون الانساب لابن ابی اصیبعہ) وہ فلاح انسانی کے لیے اپنی زندگی کو مباحثِ فلسفہ پر وقف کر دینے میں دو عظیم الشان فلسفیوں کے مشابہ ہے یعنی ابن رشد اندلسی اور اگست کوست

لے۔ کاست اٹھارہویں صدی مسیحی (۱۱۸۵ء) میں پیدا ہوا، اور ابن ہشیم گیارہویں صدی میں گزرا ہے اس اعتبار سے ابن ہشیم کاست کے اصلاف میں سے ہے نہ کہ کاست ابن ہشیم کے (م)

(جو حالیہ فرانس کا باشندہ تھا) ملاحظہ ہو کتاب دسی بویر دز نارنج فلسفہ عربیہ، لیکن قابل افسوس امر یہ ہے کہ اس کی کتابیں اور رسائل (سوائے پیندہ کے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے) ناپید ہیں، تاہم اُس نے مریات اور یورپنی ریاضی میں بہت شہرت حاصل کی۔ ابن ہیثم کا ان لوگوں نے تتبع کیا ہے جو اُس کے دو صدی بعد یعنی تیرھویں صدی میں گزرے ہیں۔ اُس کا طریقہ فکر ڈیکارٹ اور اسپنوزا کی طرح ریاضی اصول پر مبنی ہے۔

عام طور پر علم نفس کے نظریات اور اوراک جتنی ہیں، اور بالخصوص بصر کی بحث میں ابن ہیثم کے محال کا اظہار ہوتا ہے۔ نیز احساس کے مطالعے اور مختلف احساسات کے تقابل اور احساس کے معلوم کرنے کے طریقے اور ان کے باہمی امتیاز میں اُس کے تجربہ علمی کا بیتا جلتا ہے۔ باوجود اس کے ابن ہیثم نے ایک صوفیانہ زندگی بسر کی۔ وہ حکمت کے دروازے کو کھٹکھٹاتا اور اس امر کا منتظر رہا کہ ایوان حکمت میں اُس کو داخلے کی اجازت مل جائے اور وہ اس کی حقیقت سے واقف ہو جائے۔ اس نے مادی زندگی میں کامیابی حاصل کرنی اپنی شان سے بعید بھی اور نہ اپنے وطن بصرہ میں اس کے حصول کی کوشش کی اگرچہ کہ اس نے بحث اور درس کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں خاص طور پر ریاضی اور فلکیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔

لیکن اُس کے ارسطاطیلیسی فلسفے نے وہ کامیابی حاصل نہیں کی جس کا وہ سچ تھا۔ لہذا تارخ نے ہمارے لیے سوائے اُس کے ایک شاگرد کے نام کے کوئی اور چیز محفوظ رکھ سکی۔ یہ اہیرابو نواسہ ہے جو ایک جرمی مصری سپہ سالار تھا اس نے گیارھویں صدی کے وسط میں حکمت، تارخ، فلسفہ اور ادب پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اکثر دوسروں کے خیالات پائے جاتے ہیں اور جدت کا نام نہیں۔ ابن ہیثم پر اُس کی وفات کے بعد کفر کا الزام لگایا گیا جس کی بنا پر تیرھویں صدی کے اوائل میں بغداد میں اُس کی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔

# ابن عربی

پیدائش ۵۶۰ھ وفات ۶۳۰ھ

## محی الدین بن العربی

تصوف پر ایک نام بحث

۲۷۵ علم تصوف کی ابتدا اور ترقی تیسرے دور (یعنی دور عباسیہ) میں ہوئی یہ جدید شرعی علوم کے ہے اور اُس کا اصل الاصول کثرت عبادت، خدائے تعالیٰ کی جانب کمال اٹھاکا، دنیوی زیب و زینت، لذت کمال و بناء سے احتراز اور خلق سے پہلو ہٹ کر کے خود کو عبادت کے لیے وقف کر دینا ہے۔

لفظ تصوف یا لفظ صوفیا کی اصلیت میں علمائے اسلام کو اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ صفا یا صفت سے مشتق ہے، اور دوسروں کا خیال کچھ اور ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس لفظ کا صوف سے اشتقاق اہل تصوف کے صوف پہننے کے لحاظ سے قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، لیکن ہم اُس کی اس توجیہ کو غلط سمجھتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ یہ یونانی لکھ "شوفونیا" سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت الہی کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ صوفی یا متصوف کی غایت حقیقت الہی تک پہنچنا ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوفیہ جو کچھ بھی حقیقت اعلیٰ کے متعلق کہتے یا لکھتے ہیں اس پر وہ غلطیانہ بحث کرنے ہیں۔ ہماری رائے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صوفیہ نے اس علم کا انہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہو کر غلطی کا لفظ اس میں داخل نہیں ہوا۔

## صوفیہ کا طریقہ اور ان کے مراتب و درجات

صوفیہ کے طریقے کا مبداء یا ان کا طریق عمل اور ار الحقیقت ہے۔ فعل و ترک فعل پر محاسبہ نفس اور اخلاق ان کے ساتھ مخصوص ہیں چند اصطلاحی الفاظ صوفیہ میں رائج ہیں جن کے ذریعے وہ اپنے مجاہدے اور محاسبہ نفس کے طریقوں کا اور اپنے ذوق اور وجدانی حالات کا اظہار کرتے ہیں اور نیز ایک ذوق کے دوسرے ذوق کی طرف ترقی کی کیفیت بھی ظاہر کی جاتی ہے اور وہ ان اصطلاحات کی بھی تشریح کرتے ہیں جو ان میں متعمل ہیں۔

متصوفین کی بعض ایسی اصطلاحات ہیں جو ان کے مراتب کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا جس علم نہیں ہے جو ان کی مجلسوں اور عوام اناس میں رائج ہیں اور بعض پوشیدہ اسرار سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر مولفین نے ان مراتب کا اس طرح ذکر کیا ہے کہ قارئین اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ ایک قہر کا ماضی نظام ہے جو انظار پر وہ خفا میں ہوتا ہے اور حقیقت کے اعتبار سے قومی اثر ہے۔ ان مولفین کو تاؤ ابدال اور انقلاب ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ قہر کا غور کرتے ہیں ان مرتبوں پر بعض مدۃ العمر فائز رہتے ہیں اور بعض محض ایک محدود زمانے تک۔ ان عہدوں پر جو فائز ہوتے ہیں وہ اپنی میراث کسی ایک سرید یا کئی سریدوں یا انبیاء کے لیے

چھوڑ جاتے ہیں۔ اور قوم میں اس کے متعلق بہت سی خبریں شہور ہیں۔  
 ہر زمانے میں صرف ایک قطب غوث ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کو صاحب وقت  
 کہا جاتا ہے ان قطب غوث سے اکثر صاحب مقام اولیا ہیں جن کے مزارات مشہور ہیں۔  
 ان صالحین کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ صاحب خرائط ہوتے ہیں جن میں سے اجماع فرما  
 نظام کائنات پر حکومت کرنا اور خاص و عام امور کی تدبیریں ایسے طریقوں کے ساتھ اٹھائیں  
 کرنا جن کا علم صوفیہ کو ہوتا ہے اور ان کے سوا کوئی اور ان سے واقف نہیں ہوتا۔  
 اکثر مؤرخین نے ان امور کی تصریح کی ہے۔ بعضوں نے ان کی طرف بطور تبلیغ کے  
 اشارہ کیا ہے۔ امام بہروردی نے صوفیہ کے اتمام تہائے ہیں اور وقت، ملائکہ کی  
 بھی تصریح کی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی ظاہری زندگی قابلِ ملامت ہوتی ہے۔ اس کے  
 بعد شیخ کے رتبے کی صراحت کی ہے جو صوفیہ کے ”پہلے میں سب سے اعلیٰ رتبہ ہے بلکہ یہ خدا  
 سے دعا کرنے کے لحاظ سے نبی کی جانشینی ہے اور سالک کے مرتبہ شیخ کو پہنچے گا راز یہ ہے کہ  
 وہ شیخ کے فنا کے مطابق سیاست نفس پر مامور ہوتا ہے جیسا کہ اس آیت شریفہ سے متضح  
 ہوتا ہے: **لَوْ اَنَّكُمْ عَلِمْتُمْ اَنَّ السَّاعَةَ اَتَتْكُمْ لَمَنْعَكُمْ عَنْ اَنْ تُحِزُّوا عَنْهَا وَلَٰكِنَّ اَلْفَ بَيْنَكُمْ**  
 ایسی حالت میں تیغ ’فخلقوا اخلاق اللہ‘ کی تدبیر بن جاتا ہے اور مرید شیخ کا معنوی  
 جزو ہو جاتا ہے جیسا کہ حیا اپنے باب کا جزو ہوتا ہے اسی دقیق اور عجیب منی کی طرف  
 سیدنا یسوع مسیح نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے **لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ**  
**مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّةً ثَانِيَةً** (کوئی شخص عالم ملکوت میں داخل نہیں ہو سکتا جب تک اس کی  
 بیہوشی (د مرتبہ نہ ہو) اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی  
 سدا یسوع مسیح کے قدم پر تھے جیسا کہ اور بزرگ سیدنا موسیٰ کے قدم پر تھے۔ اسی  
 وادعت کے لحاظ سے سالک انبیاء کے میراث کا وارث ہوتا ہے اور ان کے اس قول  
 کے یہ معنی ہیں **”العلماء ورثة الانبياء“**

سالکین کی چار قسمیں ہیں:۔

(۱) سالک مجرد - ۲۔ مجذوب مجرور - ۳۔ سالک جس میں جذب ہو - ۴۔ مجذوب

جو سالک بھی ہو۔

اول الذکر مرتبہ شیخ کا اہل ہوتا ہے، ورنہ اس تک پہنچ سکتا ہے اور ثانی الذکر



مشیئت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ تیسرے مشیئت کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کے متبعین بھی مہوتے ہیں جن تک اس کے علوم منتقل ہوتے ہیں۔ چوتھا صاحب مقام ہوتا ہے جو مشیئت میں کامل ہوتا ہے۔

## صوفیہ کی تعریف اور اُن کی وجہ تسمیہ

تصوف کے تین معنی ہیں :-

(۱) صوفی وہ ہے جس کی معرفت کا نور اس کے تقویٰ کے نور کو نہیں ڈال کرتا۔

(۲) صوفی وہ ہے جس کا باطنی علم کتاب اللہ اور سنت کے ظاہری معنی کے

خلاف نہیں ہوتا۔

(۳) کرامتیں اُس کو اللہ کے محارم کے پردوں کو چاک کرنے پر آمادہ نہیں کرتیں۔

فقید فرماتے ہیں کہ ہم نے تصوف کو قیل و قال سے حاصل نہیں کیا بلکہ بھوکے

رہنے، ترک دنیا اور الوفا سے قطع تعلق کرنے سے۔ آپ کی مراد اس سے مجاہدہ

اور شدائد کا مقابلہ ہے جس کے بعد صوفیہ فوق کے مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں۔ علمائے

تصوف کی اصیلت اور اُس کے معنی کے متعلق اختلاف ہے۔ شیخ شہاب الدین ابو حفص عمر

بن محمد عبد اللہ سہروردی، اپنی کتاب ”عوارف المعارف“ کے اُس نسخے میں

جو شیخ محمد محمود قیسی بن تلامیہ الترمذی کا تھا اور جس کو انھوں نے اپنی تحریر کے ذریعہ

اپنے بعد اپنے قریبی رشتہ داروں کے لیے دائی طور پر وقف کر دیا تھا، اور جو ہم کو

مستعار طور پر دستیاب ہوا ہے، علوم صوفیہ کے منشا کا اس طرح تذکرہ فرماتے ہیں :-

ان رسول اللہ صلعم قال لا انا ماشی و مثل ما بعثنی اللہ بہ مکشلا

رجل اذنی قومًا فقال یا قوم انی سرائیت الجیش بعینی و انی انا الذییر العریا

فالجماء النجا فاطاعة طاعتہ من قومہ فادبجو انا نطقوا علی مہلہم ففجروا

و کذب طالعہ منہم فاصبحوا مکا ہم نصحوہم الجیش فاحلکهم وحتا جہم

فذلک مثل من اطاعنی فاتبع ما حدیث بہ و مثل من عصانی و کذب

بما حیثیت ید من الحق۔“

(رسول اللہ صلیع نے فرمایا "میری اور اس مقصد کی جس کے لیے مجھے بھیجا گیا ہے ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص کسی قوم کے پاس آئے اور کہے کہ اے قوم میں نے اپنی آنکھ سے ایک فوج کو دیکھا ہے اور میں تم کو علانیہ عذاب سے ڈراتا ہوں، پس نجات حاصل کرو۔ اس پر قوم کی ایک جماعت نے اطاعت کی، وہ اندھیرے سے ٹھکرا اپنے مقام کو پہنچ گئی اور عذاب سے محفوظ رہی۔ دوسرے گروہ نے تکذیب کی اور وہ اپنے مکان میں بٹرا رہا۔ صبح کے وقت ایک فوج آئی اور ان سب کو ہلاک کر دیا۔ یہ مثالیں ہیں اُس شخص کی جس نے میری اور میرے احکام کی تکذیب کی۔

ان فریق کے علماء یہ مراد لیتے ہیں کہ جن لوگوں نے رسول اللہ صلیع کی اطاعت کی ان کے قلوب میں صفائی پیدا ہو گئی، ان کا نام "صوفیہ" رکھا گیا (جو صفائے شے ہے) اور ان کے نفوس کا تقبلی سے تزکیہ ہوا اور ان سے ان کے قلوب مصطفیٰ ہو گئے۔ امام سہروردی نے فرمایا ہے کہ صوفی مقرر ہے، اگرچہ قرآن پاک میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ اس نام کا اطلاق ان افراد پر ہوتا ہے جو صوفیہ کا لباس اختیار کرتے ہیں اور جملہ مشائخ صوفیہ مقررین کے طریقے پر ہوتے ہیں۔ اور ان کے علوم مقررین کے احوال کے علوم ہیں۔ اور اہل اہل سے جو مقررین کے حالات کا محض علم رکھنا ہو اور ان کی کیفیتیں اس میں پیدا نہ ہوئی ہوں تو وہ منصف ہیں اور جب ان کے کیفیات اس میں ظاہر ہونے لگیں تو وہ صوفی ہو جاتا ہے اور ان کے (یعنی متصوف اور صوفی کے) علاوہ جو بھی ان کا لباس اختیار کرے اور ان سے خود کو منسوب کرے وہ صرف ان سے ظاہری طور پر مشابہ ہے۔

شیخ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری نے جو اس جماعت کے ائمہ سے ہیں اور ان کے علوم اور اخلاق میں سب سے بہتر کتابیں لکھی ہیں اپنی مشہور کتاب رسالہ القشیریہ (کے صفحہ ۱۶۴) میں تصوف کے متعلق لکھا ہے کہ "صوفیہ کی اصلیت ابو جحیفہ کی حدیث سے واضح ہوتی ہے۔ انھوں نے روایت کی ہے۔ رسول اللہ صلیع مہارے پاس تشریف لائے، آپ کی حالت یہ تھی کہ آپ کے چہرہ مبارک کا رنگ متغیر تھا، آپ نے فرمایا کہ "دنیا کا اصلی جوہر تو فنا ہو چکا ہے اب صرف پلٹ

باقی رہ گیا ہے لہذا اس وقت ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔“ استاد قشیری فرماتے ہیں کہ اس جماعت کا جو یہ نام رکھا گیا ہے اس پر نہ کوئی تباس شائد ہے نہ اشتقاق۔ اور انھوں نے لفظ صوفی کہ صوف کے لباس سے منسوب نہیں کیا۔ کیونکہ یہ گردہ صوف کے لباس سے مختص نہیں تھا۔ اور نہ انھوں نے اس کو مدینہ منورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد کے صفہ (چوہترہ) سے نسبت دی، اسی طرح سے انھوں نے صفا سے بھی اس کی نسبت کی نفی کی ہے کیونکہ صوفی کا اشتقاق صفا سے بعید از تباس ہے اور صف اول سے بھی اس کو منسوب نہیں کیا۔ بہر حال شیخ قشیریؒ کو اس کی صحیح نسبت معلوم نہ ہو سکی۔ ہمارے خیال میں (اگرچہ کہ بعض اکابرین کو ناگوار کیوں نہ گزرے) یہ یونانی لفظ ”شیو صوفیا“ سے مشتق ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اس کے معنی حکمت ربانی کے ہیں اس طرح صوفی حکیم فی سبیل اللہ ہے۔

بہرگز رگ نے تصوف کی تعریف اور معنی ان حالات کے لحاظ سے بیان کیے ہیں جو دوران سلوک میں پیش آتے ہیں۔ رویم ابن احمد بغدادی نے فرمایا ہے کہ تصوف تین خصائص پر مبنی ہے۔

(۱) فقر و افتقار کا اختیار کرنا۔

(۲) عیش و انیاس۔

(۳) ترک تعرض و اختیار۔

تمام علماء و صوفی کی اس تعریف میں متفق ہیں:۔ صوفی وہ شخص ہے جس نے خدا سے محبت کی، اور اس کا طالب ہوا، اور دنیا سے اعراض لیا اور زہد اختیار کیا

## صوفیاء کے بعض اصطلاحات جن پر سمجھوں کا اتفاق ہے

۲۷۹

صوفیاء کے چند خاص الفاظ ہیں جن کو انھوں نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے اور اپنے اعراض کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ ان رمز و کنایات کے الفاظ ہیں جو غرق و مغرب کے مختلف گردہ میں رائج ہیں۔ ان کے متعلق علماء یورپ نے بعض کتابیں اور مہم

تحریرات روح (ارجو) یا طاحن کے نام سے تالیف کیے ہیں جن میں سے ہم اٹلانوی عالم نشیہ فورو کی کتاب ہے۔ ذیل کے الفاظ انہی میں سے ہیں:۔

(الوقت) اس کے معنی وہ وقت ہے جس میں تو موجود ہے جیسے دنیا کا وقت یا سرور کا وقت۔ صوفیہ کے اقوال میں سے ایک یہ ہے ”الاشتغال بغوات وقت ماضی تضييع وقت ثانی“ اگر رے ہوئے زمانے پر انوس کر تے رہنا موجودہ وقت کو بھی منالغ کرنا ہے، ان کی ایک اصطلاح ”صاحب وقت“ ہے جس سے وہ قطب غوث مراد لیتے ہیں۔

(مقام) یہ سالک کا ایک مرتبہ ہے جس کو وہ ایک گونہ مختلف اور جد جہد سے حاصل کرتا ہے۔

حال:۔ ایک کیفیت ہے جو قلب پر بغیر کوشش اور ارادے کے طاری ہوتی ہے۔

قبض و بسط:۔ خوف ورجا کی حالتوں سے بندے کے ترقی کرنے کے بعد یہ کیفیات اس میں پیدا ہوتی ہیں۔

ہمیت و انس:۔ یہ قبض و بسط کے مافوق ہیں۔ جیسا کہ قبض و بسط خوف ورجا کے مافوق ہے۔

تواجد و جد وجود:۔ ان کے معنی اس مشہور واقعے میں بیان کیے گئے ہیں جو ابو محمد جریری اور جنید کے درمیان پیش آیا۔

جمع، فرق:۔ ابوعلی وفاق نے ان کے متعلق لکھا ہے ”فرق وہ ہے جو تجھ سے منسوب ہو اور جمع وہ ہے جو تجھ سے سب کر لیا جائے۔“

جمع الجمع:۔ بالکلیہ انتہا پاک، اور احساس کا فنا ہو جانا ہے۔ اس کے اوپر ایک درجہ ہے۔

الفرق الثانی:۔ اس مرتبہ کے لوگ فرایض کی ادائیگی کے وقت صوکی حالت کی طرف لوٹائے جاتے ہیں۔

الفا والبقا:۔ پہلے میں اوصاف مذمومہ ساقط ہو جاتے ہیں، اور دوسرے میں اوصاف محمودہ پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لیکن یہاں

ان کی تشریح کا موقع نہیں۔

الغیبۃ والحضور :- غیبت قلب سے ہوتی ہے۔ یہ احوال خلق کے علم سے بے خبری ہے کیونکہ حواس اپنے واردات میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور حضور کے معنی یہ ہیں کہ سالک حق کے سامنے حاضر ہو کیونکہ جب وہ خلق سے غائب ہو گا تو حق کے ساتھ اس کو حضوری حاصل ہوگی۔

الصحو والسكر :- صحو غیبت کے بعد احساس کی طرف رجوع کرنا ہے اور سکر وارد قوی کی وجہ سے کھو یا جانا ہے۔

الذوق والشرب :- یہ تجلی کے ثمرات، کشف کے نتائج اور نوری واردات ہیں جو مقصود کے قلب پر مرتب ہوتے ہیں ان میں سے اعلیٰ مرتبہ رتی ہے۔

الری :- ان میں سے جو صرف ذائقہ چکھے اس کو تہا کر کہتے ہیں اور چوٹی لے وہ سکران کہلاتا ہے اور جو سیراب ہو جائے وہ ساجی ہے اور جس کی محبت قوی اس کا شرب بھی دائمی ہوگا۔

الحق والاثبات :- حق عادت کے اوصاف کو رفع کرنا ہے۔ اثبات عبادت کے احکام کے قائم کرنے کو کہتے ہیں۔

السر والتجلی :- اس کے معنی یہ ہیں کہ عوام پر وہ غفلت میں ہیں اور خواص دوام تجلی کی حالت میں ہیں۔

الخاصہ والمکاشفۃ والمشاہدہ :- اس کے تین مرتبے ہیں :-  
الاولیٰ والطوائع :- یہ ابتدائی لوگوں کی صفات سے ہیں جو قلبی ترقی کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ضعیف ہوتا ہے اور آخری قوی۔

البوادہ والجموم :- بوادہ وہ ہے جو غیب سے دفعہ سالک کے قلب پر وارد ہو اور جموم وہ ہے جو بغیر کسی تمنع کے قوت (وقت) سے قلب پر وارد ہوتا ہے۔

القرب والبعد :- قرب کا پہلا مرتبہ اتصاف بالعبادہ ہے اور بعد مخالفت سے طوت ہونا اور عبادت سے پہلو تہی کرنا ہے۔

الشریعت والحقیقۃ :- شریعت التزام عبودیت کے حکم کو کہتے ہیں حقیقت شامہ رعبودیت ہے۔ وہ شریعت جس کی حقیقت تائید و کرے ناقابل قبول ہے

حقیقت جو شریعت سے مقید نہ ہونا قابل حصول ہے۔  
 انفس :- صاحب انفس کی حالت صاحب احوال سے زیادہ ترقی یافتہ اور  
 مصفیٰ ہوتی ہے۔ گروہ صوفیا صاحب وقت کو مبتدی اور صاحب احوال کو درمیانی راستے  
 میں اور صاحب انفس کو منتہی سمجھتے ہیں۔  
 انحراف :- وہ خطاب جس کا ورد و قلوب پر ہوتا ہے۔ اگر فرشتے کی جانب سے  
 ہو تو الہام ہے اور انفس کی طرف سے ہو تو وہ ہاجس کہلاتا ہے اور شیطان کی طرف سے  
 ہو تو وسوس اور اللہ کی جانب سے ہو تو اس کو خاطر حق کہتے ہیں۔  
 ہم نے ان اصطلاحات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے تاکہ پڑھنے والے  
 اُن سے مطلع ہو جائیں اور اُن کے ذریعے وہ اُن معنوں سے بھی واقف ہو جائیں۔  
 اس کے بعد وہ اخلاق اور زندگی کے طریقے ہیں جو تصوف کے دستور سے  
 بہت مشابہ ہیں جن کو علماء نے مشائخ اور داعیین کے اطلاق اور اُن کے آداب کاملہ  
 سے مستنبط کیا ہے۔

انہی آداب اور قواعد سے ہیں توبہ، محابہ، خلوت، تقویٰ، ورع، مخوف ورجاء،  
 حزن و جوع، ترک شہوت، تشووع و خضوع، ترک حسد، غیبت، قناعت، شکر، صبر و رضا،  
 استقامت، عبودیت، صدق و حیا، مراقبے کے ذریعے بقا۔ اور استسلام الامارہ،  
 صوفیا کے معاشرت کے آداب اور سفر اور صحبت کے احکام بھی مخصوص ہیں۔

## مشہور قدمائے صوفیہ کے حالات

۱۔ ابواسحق ابراہیم بن ادہم بن المنصور بلخ کے ایک ضلع کے باشندے  
 تھے۔ ایک بدوئی شخص سے اسم غظم ”اللہ“ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد کئی عیس  
 سکونت پذیر ہو گئے۔ اگرچہ کہ وہ پہلے شاہی خاندان کے ایک رکن تھے لیکن بعد  
 میں انھوں نے امارت کو خیر باد کہہ دیا اور خود محنت کر کے بسر اوقات کرتے تھے۔ ۱۶۱  
 میں وفات پائی۔

۲۔ ثوبان بن ابراہیم ابو الفیض ذوالنون مصری وفات ۲۴۵ھ وہ خود مولد تھے اور ان کے باپ ثوبی تھے۔ انھوں نے پھر ایس ایک اندھے جینڈول کو آسانی سے رزق ملتے ہوئے دیکھا اس پر انھوں نے توبہ کی اور گوشہ نشین ہو گئے۔

۳۔ ابوعلیٰ فضیل بن عیاض خراسان میں ضلع مرو کے باشندے تھے ۲۸۰ھ میں وفات پائی۔ ابتدا میں وہ ایک ڈاکو تھے اور ایک لڑکی پر عاشق تھے۔ دیوار پھانڈ کر اس کے پاس پہنچا کرتے تھے۔ ایک روز کسی کو یہ آیت پڑھنے ہوئے سنا ”الحدیٰ للذین آمنوا ان تخفض قلوبہم لئلا کفر اللہ“ اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے گناہوں سے توبہ کی اور ایک ایسے عشق کے متوالے بن گئے جو اس لڑکی کے عشق سے بدرجہا افضل تھا۔

۴۔ ابوحنوفہ مصروف بن فیروز کرخی (وفات ۲۴۰ھ)۔ پیدائش کسی دوسرے مذہب میں ہوئی اس کے بعد مسلمان ہوئے۔ ان کا اساسی اصول عمل متقا، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت، مسلمانوں کی خدمت اور ان کو نصیحت۔

۵۔ ابوالحسن سری بن مفلس سقطی، کرخی کے شاگرد اور جنید کے ماموں اور استاد تھے ۲۵۰ھ میں وفات پائی۔ اپنے استاد کے نظریہ ”مطمانیت“ کی تعمیم دیا کرتے تھے۔

۶۔ ابو نصر بشر بن الحرث الحافی مرو کے باشندے تھے۔ ۲۴۰ھ میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اتباع سنت، صالحین کی خدمت اور بھائیوں کو نصیحت اور اپنے اصحاب اور اہل بیت سے محبت کر کے ابراہیم کے مراتب حاصل کیے۔

۷۔ ابو یزید طیفور بن عیسیٰ البسطامی۔ ۲۶۱ھ میں وفات پائی ہے۔ ان کے دادا جو سی تھے یہ ائمہ کرام سے ہیں۔ ان کی تصنیفات اہم ہیں اور تعین کثرت سے ہیں۔

۸۔ ابوالقاسم جنید، اس جماعت کے سردار اور امام ہیں۔ مقام پیدائش نہادند ہے اور عراق میں انشودنما پائی۔ آپ کا قول ہے کہ ”ہمارا یہ علم ایسی نقون“ کتاب اور سنت کے مطابق ہے۔ انھوں نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ ان پر خدائے تعالیٰ کی جانب سے براہ راست علم کا فیضان ہوا ہے۔ ان سے جب

دریافت کیا گیا کہ کہاں سے استفادہ کیا تو فرمایا "خدا نے تعالیٰ کے سامنے تیس برس تک اس سیڑھی کے نیچے بیٹھ رہنے سے" اور اپنے مکان کی ایک سیڑھی کی جانب اشارہ کیا۔

۹۔ ابو عثمان الحیری۔ ۲۹۵ھ میں وفات پائی رتے میں پیدا ہوئے اور شاپور میں سکونت اختیار کی۔

۱۰۔ ابو عبد اللہ احمد بن یحییٰ الجبار، ان کے ماں باپ نے اُن کو خدا کے نام پر وقف کر دیا تھا۔ یہ اکابر مشائخ سے تھے۔ خدا نے اُن کو نیان قرآن کی منراوی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے ایک خوبصورت لڑکے کو دیکھا اور اپنے استاد سے سوال کیا کہ کیا خدا نے تعالیٰ اس کو بھی غدا دے گا؟ استاد نے پوچھا کیا وہی تم نے اس کی طرف نظر کی؟ اگر ایسا ہے تو عنقریب تم اس کا انجام دیکھ لو گے۔ پس جو کچھ ہوا ظاہر ہے۔

۱۱۔ ابوسعید حسن بن ابی حسن بیارالمیسانی بصری۔ آپ کی ولادت ۳۳۵ھ میں بمقام مدینہ منورہ بتلائی جاتی ہے۔ آپ کے والد زید بن ثابت کے آزاد شدہ غلام تھے اور آپ کی والدہ خیرہ ام سلمہ کی خادمہ تھیں۔ آپ نے بصرے میں نشو و نما پائی اس کے بعد مدینہ طیبہ میں قیام پذیر رہے آپ نے مجاہدہ کیا تحصیل علم کی اس کے بعد بصرے کے قاضی مقرر ہوئے اور ۳۸۵ھ میں نوو برس کے سن میں وفات پائی۔

۱۲۔ ابو عبد اللہ الحسین بن منصور الحلّاج۔ آپ کی کنیت ابوالمغیث تھی۔ ۳۴۲ھ میں بمقام طبر بصریا، آپ کی ولادت ہوئی، اور واسط میں نشو و نما پائی۔ اس کے بعد کتے، بکند، اور ترکشان کی سیاحت کی۔ اُن کو دومرتبہ سزا کا حکم سنایا گیا اور قید میں رکھے گئے، بالآخر سولی پر چڑھائے گئے اور ذیقعدہ ۳۸۵ھ میں شہادت حاصل کی۔

بعض اکابر صوفیہ جنھوں نے کتابیں تالیف کی ہیں

۲۸۳

۱۔ تاج الدین بن عطاء اللہ اسکندری شاذلی ۳۸۵ھ میں وفات پائی،



آپ کی قبر قاہرہ میں جبل مقطم کے دامن میں ہے۔

### آپ کی تالیفات

- (۱) - الحکم العطائریہ - مصر میں مع شروح طبع ہوئی ہے۔ ۱۲۸۴ھ و ۱۳۰۶ھ۔
  - (۲) - تاج العروس و قمع النفوس فی الوصایا - دو مرتبہ طبع ہوئی ہے۔
  - (۳) - لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس المرسی و شیخ ابی الحسن اشاذلی
- ۶۰۸ صفحہ مطبوعہ مصر۔
- ع۔ جمال الدین عبد الرزاق کلثانی ۳۰۰ھ میں وفات پائی۔

### آپ کی تالیفات

- (۱) - اصطلاحات صوفیہ مطبوعہ کلکتہ ۱۸۴۵ھ۔
  - (۲) - رسالہ فی القضا و القدر مطبوعہ ۱۸۵۷ھ۔
- ان کی اصطلاحات کا ترجمہ یورپ کی زبانوں میں ہوا ہے اور وہیں طبع ہوئی ہیں۔ ان کی قبر قاہرہ میں شہور ہے۔ اور شاہراہ تحت الریح پر واقع ہے۔
- ع۔ عقیق الدین عبد اللہ بن اسعد یافعی۔ وفات ۶۷۵ھ۔

### آپ کی تالیفات

- (۱) - روض الریاعین مطبوعہ مصر ۱۳۰۱ھ۔
  - (۲) - انسی المضام فی مناقب الشیخ عبد القادر (برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے)۔
  - (۳) - مرآة الجنان و عبقة الیقظان فی معرفت حوادث الزمان و تغلب احوال الانسان (یورپ کے کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے ہیں)۔
- ع۔ قطب الدین عبد الکریم بن ابراہیم بن بوط عبد القادر الجیلی۔ وفات ۷۲۶ھ۔

### آپ کی تالیفات

- (۱) - الناموس الماعظم و الناموس الاقدام فی اربعین مجلد (اس کے قلمی نسخے

یوسف اور مقبر میں موجود ہیں۔

- (۲) - الانسان الكامل فی معرفۃ الاول والادخر - بطونہ مقصر۔  
ع - جد الرحمن البطاحی الخفی المحرفی - ششہ میں تمام ہر سہ وفات پائی۔ ۲۸۴

### آپ کی تالیفات

- (۱) - الفوائج المکیہ فی الفوائج المملکیہ۔  
(۲) - الدر فی الحوادث والمیر۔  
(۳) - تراجم العلماء۔  
(۴) - مناجج التوسل فی مباحج التوسل۔  
ع - ابن ابی بکر البحر ولی السلائی - او اخر نویں صدی میں وفات پائی۔

### آپ کی تالیفات

- (۱) - دلائل الخیرات ونبواری الاوار فی ذکر الصلاۃ علی المختار - یہ ایک مشہور کتاب ہے جس کا اکثر سلمان آنحضرت صلی علیہ وسلم پر درود پڑھنے کے لیے ورد کرتے ہیں اور بعض تو اس کے ذریعہ طلب حاجات کرتے ہیں۔  
ع - محمد بن سلیمان کفجی - ششہ میں وفات پائی - بلاد روم میں ولادت ہوئی اور تبریز و قاہرہ میں تعلیم حاصل کی۔

### آپ کی تالیفات

- (۱) - التیسینی علم التفسیر۔  
(۲) - تفسیر آیات متشابہات۔  
ع - ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الحسنی السنوسی المصوفی - وفات ششہ۔

### آپ کی تالیفات

- (۱) کتاب عقیدۃ اہل التوحید الخرجہ من ظلمات الجہل و ربقة التقليد۔

(۲) - عقیدۃ اہل التوحید الصغری جس کا نام ام البراہن ہے جرمنی اور فریسی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے ہیں اور پیرگ میں ۸۹۸ء اور جزائر میں ۸۹۹ء میں طبع ہوئی ہے۔  
 ۹۰ - شہاب الدین احمد بن زروق البرنوسی البصری الفاسی - وفات ۸۹۸ء تصوف پر ان کی کئی کتابیں ہیں۔

### تصوف کا مشاہور اس کے آثار

#### آپ کی تصانیف

- (۱) - اصطلاحات صوفیہ مطبوعہ کلکتہ ۱۸۴۵ء۔
- (۲) - رسالۃ فی القضا والقدر مطبوعہ ۱۸۵۷ء۔
- ان کی اصطلاحات کا ترجمہ یورپ کی زبانوں میں ہوئی ہیں۔ ان کی قبر قاہرہ میں شہور ہے۔ اور شاہراہ ۱۰۰ - حفیظ الدین عبداللہ بن اسعد یافعی - وفات

#### آپ کی تالیفات

- (۱) - روض الریاحین مطبوعہ مصر ۱۳۰۱ھ۔
- (۲) - انسی المفاخر فی مناقب الشیخ عبدالقادر برلین میں اس کا قلمی نسخہ ہے۔
- (۳) - مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفت حوادث الزمان وتقلب احوال الانسان (یورپ کے کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے ہیں)۔
- ۹۱ - قطب الدین عبدالکریم بن ابراہیم بن سبط عبدالقادر ایللی - وفات ۸۳۷ھ۔

#### آپ کی تالیفات

- (۱) - اناموس الاعظم والناموس الاقدام فی اربعین - جلد ۱ اس کے قلمی نسخے



(۲) - عقیدہ اہل التوحید الصغری جس کا نام ”ام البراہین“ ہے جہنمی اور نہ راجبی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے ہیں اور لپنگ میں ۱۸۷۱ء اور جزائریں ۱۸۷۱ء میں طبع ہوئی ہے۔  
 ۳ - شہاب الدین احمد بن زروق البرنوسی البرسی انفاسی - وفات ۱۸۷۱ء تصوف پر ان کی کئی کتابیں ہیں۔

## تصوف کا منشا اور اس کے اقسام

۲۸۵

تصوف اسلامی کا منشا قرآن اور عامہ طور پر اس کی دائمی تبادلت ہے۔ اس کے لیے معین مجالس ہوں کہ ذکر جہری کے مجالس لیکن مجالس ذکر بعد کو مجالس طبع میں تبدیل ہو گئیں۔ اہل متصوفین جیسے ذوالنون مصری - جنید - طلاج کا قول ہے کہ سماع وجد پیدا کرتا ہے۔

لیکن صوفیہ میں فرقہ ”ملاقیہ“ کی ایک خاص حالت ہوتی ہے۔ امام ہمدردی نے اپنی کتاب ”معارف المعارف“ کے جزو دوم میں ان کے اوصاف بیان فرمائے ہیں اور کہا ہے کہ ملائیت نے سماع پر تنقید کی ہے اور اس کو روحانی شہوتوں میں شمار کیا ہے طلاج نے بھی اس پر اعتراض کیا ہے اور ذکر کو ایک ایسے قیمتی جوہر سے تشبیہ دی ہے جو عابد کو معبود سے حجاب میں رکھتا ہے۔ لیکن بغداد کے صوفیاء نے جو اصحاب سماع ہیں ملائیت اور دیگر معتزلیین کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سماع مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ احساس مفقود ہو اور وجدانی حالت پیدا ہو جائے۔ یہ چوتھی صدی ہجری کے واقعات ہیں۔

ساتویں صدی ہجری میں عراق اور مشرق عربی میں ہند کے متصوفین کا درود ہوا جو حکماء الحزین کے شعبہ بازوں کے مانند تھے، کیونکہ انھوں نے صوفیہ کے مطلقوں میں مختلف پوشیدہ شعبہ داخل کیے (جن کے ذکر سے ہم یہاں اعراض کرتے ہیں) اور ان کا نام ”سمرات“ رکھا تھا۔

اس کے بعد انھوں نے ذکر کے علاوہ اور دوسرے عجیب و غریب طریقوں کا اضافہ کیا جیسے رقص جس کو اُس کے مختصر عین نے افلاک کے دورے کی وضع پر ایجاد کیا تھا جو اس زمانے تک مولویہ درویشوں کے نیکوں میں رائج ہے۔

اس کے بعد کپڑے چاک کرنے کی عادت کا رواج ہوا، اس کا مقصد یہ ہے کہ ذکر کے دوران میں لباس کو چاک کر میں اور یہ ان امراء کی تقلید ہے جو لونڈیوں سے گانا سنتے اور عیش و طرب کی حالت میں کپڑے چاک کیا کرتے تھے۔ اس کے بعد ذکر تو مفقود ہو گیا لیکن ایسے اعمال کی ابتدا ہوئی جو شہدے سے ملتے جلتے ہیں جیسے کہ صوفیہ کے بعض فرقوں میں پائے جاتے ہیں مثلاً بصرہ کے رفاعہ قاترہ کے بیومیہ، مکناس (مغرب اقصیٰ کے بیومیہ میں۔ اس قسم کے شہدے سانیوں اور دہوں اور شہدوں کا کھانا اور جلتے ہوئے لوسے کی سلاخ سے بدن کو

۲۸۲

ذبحی کرنا ہیں۔ صوفیہ نے قرآن سے تمام رموز و اشارات مستنبط کیے ہیں جنہیں وہ اپنے طریقوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے ضور۔ نور۔ نار۔ شجرہ۔ شہاب۔ کاس۔ سلام۔ دخول المرقب۔ ہلال۔ جبل غریب کا راستہ، سفر۔ امراء۔ حدیث غبطہ و یوم مزید، (جس کو تفصیل کے ساتھ شیخ محاسی نے کتاب التوہم میں بیان کیا ہے) ویر۔ اشع کی روشنی میں ساتی کے ہاتھ سے شہاب اور اُس کے بعد عبادتِ اشناس۔

وہ مسائل جو شریعت ظاہر میں پائے جاتے ہیں وہ صوفیہ کے عین مسائل ہیں جیسے عذل۔ رضا۔ توکل۔ تعویض۔ تفعیل۔ قدم المحدثات، تقدم الشواہد۔ التخلیق باغلاق اللہ عزوجل۔ بتخرید سے توحید کی جانب انتقال۔

اس کے بعد اہل سنت صوفیہ کے بعض قابل اعتراض حالات سے واقف ہوئے جیسے ان کا یہ قول کہ ”مقام خلۃ میں شہوتوں کے فنا ہونے کے بعد بخت و اہانت سے متمتع ہو سکتے ہیں غنی کو فقر پر فضیلت دینا، ملاصت حلول وغیرہ۔“

جب ذوالنون مہری اور ابن ابی الحواری نے اپنے اصول جیسے ”متعہ“ ”تقدس عین جمع“ ”سبحانی ما اعظم“ پیش کیے تو اہل سنت نے صوفیہ کو اذیت دینے میں پس و پیش نہیں کیا اور سبطی خراز اور تہری کو جلاوطنی کا حکم دیا۔ ان میں سے منصور حلاج اور ابن عطا کو سولی پر پڑھایا گیا اور ان کے ہاتھ بیکر کاٹ ڈالے گئے۔

امام حلاج کے حالات سے کامل واقفیت کے لیے ہم اپنے جہربان تاریخ نویس کو ایک مفید اور نادر کتاب کا حوالہ دیتے ہیں جس کو علامہ کوثر مانیون نے دو ضخیم جلدوں میں "تعذیب الحسین بن منصور الحلاج الشوبیدی الصوفی فی الاسلام الذی نفذ فیہ النقص فی بغداد فی ۲۶ مارس ۹۲۲ م" کے نام سے مرتب کیا ہے جو پارس میں سلسلہ میں امام کی شہادت کے ہزار برس بعد طبع ہوئی ہے۔

جب پہلی مرتبہ اہل سنت نے بعض متصوفین کو سزا دے کر ان کو قتل کیا تو اس کے بعد مزاج نے کتاب "مع" پیش کی جس میں مرید اور سالک کو ان امور کے بیان کرنے سے منع کیا ہے جس کی صراحت جائز نہیں۔ جیسے عبودیت اور بشریت سے فنا کیت۔ انوار شواہد اور تحنات میں حلول کرنا۔ اس کی تائید سبکی نے کتاب "طلعات" میں اور غزالی نے کتاب "احیاء" میں کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اہل سنت صوفیا کے بعض اقوال سے جن کا سمجھا عوام کے لیے دشوار تھا گہرا اٹھتے جیسے ابن طاہر مقدسی کا قول کہ خدمت عبادت سے افضل ہے۔ یہ تمام شاذ نظریوں پر دلالت کرتے ہیں۔

۳۸۷

انہی میں صوفیا کے بعض ایسے اقوال ہیں کہ ممکن ہے کہ ظاہری مفہوم کے سوائے ان کے کچھ اور معنی بھی ہوں جیسے سبکی اور حلاج کے اقوال۔ البتہ کیلانی۔ رافعی۔ ابن عربی کے شاذیات کسی پڑھنے والے کی سمجھ میں نہیں آسکتے سوائے اس کے کہ وہیں سے کوئی ایک بات ہو یا تو وہ ایسا شخص ہو جس پر خدا کی جانب سے انکشاف ہوا ہے یا وہ قوم کے اسرار سے واقف ہو۔ بعض کی توضیح علامہ محمد بن شاہر بن احمد الکلبی نے اس طرح کی ہے "شیخ محمد الدین ابن عربی کے کلام میں جو کچھ بھی قابل فہم ہے بہتر ہے اور جو مشکل ہے اس کے علم کو ہم خدا کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم ان کی اتباع کے لیے متکلف ہیں اور نہ ان کے اقوال پر عمل کرنا ہمارے لیے لازمی ہے۔ یہاں ہم صوفیاء کے مبہم کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں:۔ قسم اول۔ ان اسما سے متعلق ہے جن کا اطلاق انھوں نے احوال و مقامات پر کیا ہے اور ان کی تعبیر کے لیے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جو دوسروں کے نزدیک عام معنی رکھتے ہیں جیسے "فتہ"، "نیت" و "نفاق" وغیرہ، "فتوت" اور ان کو طریق و صوال کے درجات پر دلالت کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ حراوی نے اپنی کتاب منازل السائین میں ان کی کافی طور پر تشریح کی ہے۔

دوسری قسم نظریہ شاذ پیش ہے جس کا اس سے قبل ذکر ہوا ہے۔ اس سے ان کے نفس کے حالات کا اظہار ہوتا ہے جس کی ترمین مبہم کلام سے کی گئی ہے اور جس پر اہل سنت اور غیر راسخ علماء اعتراض کرتے ہیں جیسے اُن صوفیائیں سے بعض کا یہ قول کہ ”قد می علی رقاب الاولیاء“۔

## احادیث قدسیہ

چونکہ متصوفین متعدد اقوال بیان کرتے ہیں جن کے معنی مختلف ہوتے ہیں اور جن سے وہ اپنے حالات کے دوران میں الہام - وحی - تجلی یا فتوح ربانی کے ذریعے واقف ہوتے ہیں اس لیے نظریہ ”احادیث مرسلہ“ اور احادیث قدسیہ پیدا ہوا۔ علوم روایت و اسناد حدیث میں جو معتبر اور متفق علیہ اصطلاحات بیان کیے گئے ہیں صوفیائے ان سے بالکلہ اعراض کیا ہے۔ احادیث قدسیہ کے مشہور راویوں میں ایک ابو ذر غفاری ہیں جن سے ایک حدیث روایت کی گئی ہے ”من تقرب الی شبرا“ دوسرے کتب میں جن سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے ”ید اللہ مع الجماعة“ ایک ابن مسعود ہیں جن سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے ”طوبی لمن لم یشغل قلبہ بما تری عنہ“۔

۲۸۸

”من بصری سے روایت کی گئی ہے۔ “من عشقنی عشقته“

یزید الرقاشی، ”غبطۃ المتحابین“

ابن ادہم، ”کنت سمعہ و بصرہ الخ“

یحییٰ بن معاذ الرازی، ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“

ان مشائخ نے ان احادیث کو ان کے اصلی مصدر کی جانب منسوب کرنے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے تو ان کو انبیائے سابقین کی طرف منسوب کیا جیسا کہ ابن ادہم نے اپنی حدیث کو سیدنا حضرت یحییٰ ابن زکریا سے منسوب کیا ہے اور بعض جیسے حلاج وغیرہ نے ان کو نکر اور الہام کا ثمرہ قرار دیا ہے۔



کتاب ”احیاء“ میں اکثر بے سند حدیثیں پائی جاتی ہیں لیکن اس معاملے میں غزالیؒ پر ہمارا کوئی اعتراض نہیں کیونکہ اُن کی کتاب اخلاق اور آداب دینی کی کتاب ہے حدیث کا کوئی متن نہیں ہے

## سلسلہ طریق

پانچویں صدی ہجری سے ارباب طرق صوفیاء نے اپنے طریق کے حصول کے سلسلہ اسناد سے بحث کرنی شروع کی ہے۔ انھوں نے سب سے پہلے اس کو علماء کی جانب منسوب کیا، اس کے بعد تابعین۔ پھر صحابہ اور آخر میں جناب رسالتؐ کا یہ علم پرانے سلسلے کو ختم کیا۔ اس سے دو سو سال قبل یہ صرف خرقہ اور شہرت لباسی پر اکتفا کرتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں جعفر خلّی نے سلسلہ طریقت کے سب سے پہلے اسناد کی روایت کی ہے۔ چنانچہ اس کی ابتداء اس نے اپنے استاد اور شیخ سے کی ہے۔

(۶)۔ الجندی سنہ وفات ۴۹۸ھ انھوں نے طریقہ حاصل کیا از ..... ..

(۵)۔ سری ۲۵۳ھ ” ” ” ” ” ”

(۴)۔ معروف ۳۳۸ھ ” ” ” ” ” ”

(۳)۔ فرقانی ۳۱۱ھ ” ” ” ” ” ”

(۲)۔ حن بصری ۳۱۸ھ ” ” ” ” ” ”

(۱)۔ انس بن مالک ۹۱ھ ” ” ” ” ” ”

اس سلسلے میں تخیف ہوتا گیا اور یہ ایک حالت پر قائم نہیں رہا۔ اس کے بعد اس سے امام علی اور داؤد طائی وغیرہ منسوب کیے گئے۔

علم صحیح کے ظاہری نقطہ نظر سے اس سلسلے میں کوئی اہمیت نہیں پائی جاتی۔ سند طریقت میں صوفیاء علم حدیث کے مناسب سلسلہ سند بیان کرنے پر مجبور ہو گئے، البتہ ان کے شیوخ کی ایک دوسرے سے ملاقات غیر مشکوک ہے۔ صوفیاء نے

اپنی سند کا انحصار لامحالہ خضرؑ پر کیا ہے۔ وہ ایک ایسے ولی ہیں جنہوں نے حیات ابدی حاصل کر لی ہے اور ہر ایک سو بیس برس کے بعد اُن کا شباب عود کر آتا ہے۔ وہ روئے زمین کے اطراف و اکناف میں دو آگشت لگاتے رہتے ہیں اور مخلوق کی حاجت کے لحاظ سے خدائے تعالیٰ جہاں اُن کو جانے کا حکم دیتا ہے اس کی تعمیل کرتے ہیں۔ سمنانی نے اُن کے مکمل نام کی صراحت کی ہے۔ اُن کا نام گرامی ابو العباس بلیان بن فلیان بن فالج الخضر ہے جو انبیاء کے عقائد کے مطابق روئے زمین پر ابدال پائے جاتے ہیں جو اُس کے باطنی یا روحانی ستون ہیں، اگر اُن کا وجود نبوت و تمام دنیا میں مادیت پھیل جائے اور وہ تباہ ہو جائے۔ ان میں سے چالیس ابدال ہیں اُن کے ساتھ تین سونقیب، ستر نجیب اور سات امین ہیں۔ ان میں سے ابرار، اوتاد، اخیار بھی ہیں۔ اور چار عمائد ہیں۔ انھی میں سے اثنیہ بھی ہیں اور ان سب کے مافوق قطب العرش ہیں جن کے دائیں اور بائیں جانب دو امام ہیں۔

مغربی نے روایت کی ہے کہ ان میں سے ریس اپنے محکوم کو جاتے ہیں لیکن عکس ممنوع ہے۔

جو امر یہاں قابل غور ہے یہ ہے کہ تصوف اسلامی اسلام سے غلطہ کوئی نظام نہیں اور نہ وہ نصرانیت یا بودھیت (بدعت مت ہم) سے ماخوذ ہے۔ بلکہ اصول تصوف قرآن، حدیث، عقیدہ اسلامیہ اور شعائر دین میں فی نفسہ موجود ہیں۔ یہ تو ہم مانتے ہیں کہ تصوف کے نظامات جن کی بنیاد زہد و نفس کشی پر ہے دوسرے ادیان میں بھی موجود ہیں، لیکن تصوف اسلامی خالص اسلامی نظام ہے جیسا کہ ہم نے اوپر توضیح کی ہے اور ”لا رهبانۃ فی الاسلام“ صحیح حدیث نہیں ہے۔ اور علمائے حدیث میں کوئی بھی اس کے اسناد کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

اسی طرح آنحضرت صلعم اور صحابہ نے بعثت سے قبل اور اس کے بعد عیش و عشرت اور آرام طلبی کی زندگی بسر نہیں کی بلکہ ان کا زمانہ بیات سختی نفس کشی اور تحمل کا ایک امر قع تھا۔ یہ ہیں حقیقی واقعات لیکن واقعہ کی دوست

ابن سعد نے طبقات میں اس کے خلاف بیان کیا ہے۔ کیونکہ داؤد بن سہد اور  
 اوخر قرن ثانی کے دیگر عامل ملائے ضعیف اور بے سند حدیثوں میں ایسے اقوال تلاش  
 کیا کرتے تھے جن سے اس آرام طلبی اور تعیش کی زندگی کی تائید ہو جو اس زمانے  
 کے بادشاہ اور امرا کا نصب العین تھی۔

چونکہ تصوف کی بنیاد زہد و جفاکشی پر ہے اس لیے بعض متصوفین نے اس میں  
 اس قدر خلو کیا کہ تمام خواہشات کو بکھٹ ترک کر دیا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں بلکہ  
 حقیقت یہی ہے کہ تصوف کی تحمیری آنحضرت صلعم اور صحابہ کے زمانے ہی میں  
 ہو گئی تھی۔

اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ کلمہ صوفی صوف سے منسوب ہے  
 اور یہ وہ نظریہ ہے جس کا ابن خلدون قائل ہے، اور جو کسی قدر قرن صحت بھی ہے۔  
 کیونکہ بعض متصوفین صوف پہننے کے عادی تھے اور ایک عرصے تک انھوں نے صوف  
 کے لباس کو اپنے لیے ایک امتیازی علامت قرار دی تھی۔ یہاں تک کہ سفیان ثوری  
 (جو ان کے ائمہ سے ہیں) ریشم کے اوپر صوف پہنا کرتے تھے۔ چنانچہ لوگوں نے اس پر  
 اعتراض بھی کیا۔ اصل مقصود سفید صوف تھا۔ اس کے بعد صوفیاء نے سیدنا مسیح یا ان کے  
 حواریوں یا رہبان نصاریٰ کی تقلید کے الزام کے خوف سے اس لباس کو بالکل  
 ترک کر دیا۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مغلان صوفیاء کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا مندرجہ ذیل  
 حضرات بھی صوفیہ میں اکابر اولیا گزرے ہیں مثلاً مالک بن دینار۔ بونانی۔ شمس الدین  
 دہیب بن الورد بن اسباط مسلم الخواص۔ البسطامی۔ المتیری۔

## حکیم ابی محی الدین ابن عربی کے حالات

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد اللہ شیخ محی الدین ابو بکر طائی حاتمی اندلسی  
 جو ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں رمضان سنہ ۵۶۱ھ میں بمقام مرسیہ اندلس میں تولد ہوئے

اُن کے بچپن کے حالات پر وہ غیب میں ہیں، صرف اس قدر بتا جلتا ہے کہ جب انھوں نے نشوونما پائی تو پہلے اپنے وطن ہی میں تحصیل علم کی اور ابتدائی علوم کی تکمیل ابن بشکوال سے کی۔ پھر مصر، دمشق کے اور بغداد کی سیاحت کی اس کے بعد علم اور کمال انسانوں کی طلب اور سیاحت کے شوق میں روم کے شہروں میں اقامت گزیر رہے۔

جب یہ روم کے شہروں میں آئے تھے تو اس ملک کے حاکم نے ان کی شہرت سنی اور ان کے پاس گیا۔ جب اس کی نظر ان پر پڑی تو اپنے ساتھی سے کہہ اٹھا کہ ”اس شخص کو دیکھنے سے تو بڑے سے بڑا آدمی بھی گھبرا جائے گا۔“

محمی الدین سے حاکم کے اس قول کے معنی دریافت کیے گئے تو انھوں نے کہا کہ ”جب وہ کہیں تھے تو ایک شیخ صالح کی انھوں نے اخلاص کے ساتھ خدمت کی تھی اور انھوں نے یہ عادی تھی کہ خدا کی مخلوق میں جو سب سے برتر ہو وہ تیرا مطیع ہو جائے۔“ اسی کے آثار تھے جو شاہ روم نے مشاہدہ کیے۔

جب شاہ مذکور کے دل میں شیخ کی محبت جاگزیں ہو گئی تو اس نے ان کو ایک مکان نذر دینے کا حکم دیا جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی۔ روایت کی گئی ہے کہ ایک دن کو کھانا ان کے ہاں آیا اور کچھ بحثش طلب کی تو محمی الدین نے فرمایا میرے پاس سوائے اس مکان کے کچھ نہیں ہیں یہ لے لو یہ کہہ کر مکان سے روانہ ہو گئے۔

ابن مسدی نے اُن کے حالات میں لکھا ہے کہ ”ابن عربی عبادا مستعین ظاہری مذہب رکھتے تھے اور اعتقادات میں باطنی النظر تھے۔ انھوں نے حج کیا لیکن اپنے شہر کی طرف نہیں لوٹے۔ انھوں نے ابن بشکوال اور بڑے شہروں کے مختلف علماء سے جن سے ان کی ملاقات ہوئی تحصیل علم کی۔ ان میں سے ایک سلفی ہیں۔ یہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے شیخ کو حدیث کی اجازت دی ہے چنانچہ وہ انھی سے روایت کرتے ہیں۔“

بلاشبہ شیخ اکبر نے علم تصوف میں امتیاز حاصل کیا۔ اس کا بین ثبوت اُن کی عالمی شہرت اور کثرت تصانیف ہیں۔ وہ ایک مقام سے دوسرے مقام کو علمائے حقیقت اور اہل تقویٰ کی ملاقات کو جایا کرتے تھے۔

شیخ شمس الدین محمی الدین کی تالیفات کے متعلق لکھتے ہیں ”شیخ کے کلام میں

وسعت پائی جاتی ہے۔ ذکاوت قلبی، قوت حافظہ اور تصوف پر تحقیقی نظر کے اعتبار سے وہ اپنی نظیر آپ ہیں۔ عرفان میں ان کے تالیفات بیشمار ہیں۔ "سنن الدین" کہتے ہیں "اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے تو کوئی مضائقہ نہ تھا۔ شاید یہ غلو انھوں نے سکر یا غیبت کی حالت میں کیا ہے۔"

شیخ قطب الدین ایوبینی نے ان کی کتاب "مرآۃ" پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ محی الدین کہا کرتے تھے کہ میں اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم کو جانتا ہوں اور کیمیا سے بھی واقف ہوں۔

علامہ محمد بن شاہر بن احمد الکبتی نے محی الدین کے متعلق لکھا ہے کہ "جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے، اور شکل حصے کو خدا کے سپرد کرتے ہیں نہ ہم ان کی اتباع لازمی ہے نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے۔"

محی الدین ابن عربی نے اٹھائیس ربيع الثانی سنہ ۷۸۷ میں ۷۸ برس کی عمر میں وفات پائی۔

ان کی وفات قاضی محی الدین بن الزکی کے مکان میں ہوئی۔ جمال ابن عبدالحق اور قاضی موصوف نے ان کو غسل دیا۔ اور عماد الدین بن سخاس پانی دے رہے تھے۔ اس کے بعد ان کو قاسیون لے گئے جہاں وہ مدفن بنی الزکی ہیں سپرد خاک کیے گئے۔

اس وقت ان کی قبر شام میں مقام صلیبیہ ایک مسجد میں واقع ہے جو انھی کے نام سے مشہور ہے، اور اس کے قریب امیر عبدالقادر الجزارری کی قبر ہے۔ شیخ جمال الدین بن الزملکانی نے لکھا ہے "شیخ محی الدین بن العربی معارف اہلیہ میں بحر ذخار ہیں" اور اپنے بعض تالیفات میں صدیقین کے مقام کی فضیلت بتلا کر ان کے بعض کلام کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "محی الدین اور ان کے ہم پلہ اہل طریقت کا کلام اس لیے نقل کیا گیا ہے کہ یہ لوگ ان مقامات کی حقائق سے بہت زیادہ واقف تھے۔ اور ان امور میں ذہیل ہونے کی وجہ سے کامل بصیرت رکھتے تھے اور ذوق کے ذریعے ان کی تحقیق کرتے تھے، اور جو شخص کسی شے کے متعلق از روئے ذوق خبر دے وہ یقینی طور کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔"

”پس تم غیبی ہی سے دریافت کرو“ مندرجہ ذیل اشعار صوفیانہ نظم میں ان کے اسلوب کو ظاہر کرتے ہیں:-

نفسی القدا، لبيض خرد عرب    لبعن علی عند لثم الرکن والحجر  
ما استدلل اذ لما تھت خلفهم    الابریحهم من طیب الاثر  
غاذلت من غزلی فیمن واحدا    حسنا لیس لها اخت من البشر  
ان لمضرت عن حجابها ارتک شئ    مثل الغزاة اشراقا بلا غیر  
للشمس غرتھا، اللیل طرھا    للشمس ولیل معان احسن الصور

ربیع الاول ۳۳۰ھ میں جب امام ابو عبد اللہ محمد بن العربی، کامل چالیس برس کے سن میں فریضہ حج ادا فرما رہے تھے تو اس وقت اپنے بھائی اور دوست محمد ابن عبد العزیز ابو بکر القریشی ہمدی، کو جو اس سال تونس میں مقیم تھے، ایک خط لکھا جس میں ان کو اپنے رفیق عبد اللہ بدرجیشی کا (جو اس سال ان کے ساتھ حج میں تھے) سلام پہنچایا جیسا کہ ان کا سلام ابو عبد اللہ ابن المسربط ابو عقیق الحاج معانی، ابو محمد حافظ، عبد الجبار عبد العزیز بابلی اور عبد اللہ قطان کو پہنچایا تھا۔ اس کے ساتھ ان کو تھمناؤب کے مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ کی راہ میں کس سے ایک منزل پر، مرو اور عثمان کے درمیان، مرنے کی خبر لکھی۔ شیخ کا بیان ہے کہ اس

۱۔ میری جان قربان ان گوری گوری شرمیلی عرب لڑکیوں پر جنھوں نے رکن یمان ی اور حجر اسود کے بوسے کے وقت میرے ساتھ تھمول کیا۔

۲۔ جب میں ان کے پیچھے حیران و سرگردان چھڑتا ہوں تو مجھے ان کا پستا ان کی خوشبو یوں سے چلتا ہے۔

۳۔ میں نے ان میں سے ایک کے ساتھ جو ایسی حسین تھی کہ جس کا کوئی نظیر نہ تھا محبت سے طبع گفتگو کی۔

۴۔ اگر وہ اپنے چہرے سے نقاب اٹھا کر اس کو ظاہر کر دے تو تو ایسی روشنی دیکھے گا کہ گویا آفتاب بالاتر طلوع ہو رہا ہے!

۵۔ اس کی جبین روشن آفتاب ہے اور اس کی زلف سیاہ شب تاریک، کیا ہی پیاری صورت ہے جس میں روز و شب کا اجتماع ہے!

خط کے لکھنے کے بعد ایک ہفتے تک اس کو بے کراںہوں نے طواف کیا اور اس کو جھڑا سود، ملترم اور ستیجہ سے مس کیا اور تبرکات و تین بیت اللہ شریف اور دیگر مقدس مقامات میں داخل کیا۔

اس رسالے میں صرف اظہار شوق اور دوست کی وفات کی خبر نہیں دی گئی تھی بلکہ یہ اہم مسائل میں سے دو خاص مسئلوں پر بھی مشتمل تھا جنہوں نے اس صوفی عالم کی زندگی میں ایک نئی رونق پیدا کر دی تھی۔ اس رسالے کا نام ”رسالہ روح القدس“ ہے اور اس کے دو حصے ہیں:۔ حصہ اول میں محی الدین اور ان کے انفس کے درمیان مناجات ہے اور یہ اعتراف تہذیب اور تہذیب کے مشابہ ہے۔ دوسرا حصہ ان بزرگوں اور مشائخین کے اسماء پر مشتمل ہے جن سے انہوں نے ملاقات کی اور استفادہ کیا اور جن کی صحبت میں ایک زمانہ گزارا۔ فرماتے ہیں کہ ”ہم نے ایسے اہل مشائخ، انہماں طریقت اور عورتوں سے ملاقات کی کہ اگر ہم ان کے حالات لکھیں جیسے کہ ان کے پیشروں کے حالات قلمبند کیے ہیں تو تم کو معلوم ہو گا کہ انہماں اعمال سعی و کوشش اور محنت قصہ کے اعتبار سے ان کی حالت بعینہ وہی ہے جو ان کے متقدمین کی تھی۔ اے دوست آ کہ ہم ان کی جدائی کا ماتم کریں اور گزرے ہوئے بھائیوں کا انوس کریں۔“

## ابن عربی کے شیوخ طریقت

سب سے پہلے ابو جعفر عربی ہیں۔ یہ اس وقت اشبیلیہ پہنچے جبکہ محی الدین نے پہلے پہل طریقت میں قدم رکھا تھا۔ دوسرے ابو یوسف یوسف بن خلف الکوی البغسی ہیں جو ابو بدین کے اصحاب سے ہیں۔ ان کا قول ہے ”اگر شیخ چاہے تو ایک لفظ میں مرید کا ہاتھ پکڑ کر اسفل اسفلین یعنی علیٰ علین کو پہنچا سکتا ہے“ تیسرے صالح عدوی۔ چوتھے ابو عبد اللہ محمد سرتی، اور پانچویں ابو یحییٰ ہماجی ہیں۔ چھٹے ابو الحجاج یوسف سبزی ہیں (اشبیلیہ کے مشرق میں دو فرسنگ پر ایک قریہ ہے جس سے یہ منسوب ہیں)

شیخ روایت کرتے ہیں کہ شیخ یوسف کو روحانی طب میں خاص مہارت تھی۔ انھوں نے ۲۹۴  
ان کے پاس ایک شخص کو دیکھا جس کی آنکھوں میں شدید درد تھا اور وہ درد زہ والی  
عورت کی طرح چلا رہا تھا۔ اس کو دیکھ کر شیخ کا چہرہ زرد پڑ گیا اور اپنے دست مبارک  
کو اٹھا کر اس کی آنکھوں پر رکھا اسی وقت اس کے درد میں سکون ہو گیا اور وہ  
کچھ زمانے تک مردے کی طرح پڑا رہا اس کے بعد اٹھا اور لوگوں کے ساتھ  
چلنے لگا اور اس کو کسی قسم کی تکلیف باقی نہیں رہی تھی۔ شیخ ابن عربی نے ایک  
عجیب قصہ بیان کیا ہے کہ شیخ یوسف سبریلی کے ہاں ایک سیاہ بلی تھی جو عامۃ الناس  
سے سخت نفرت کرتی تھی البتہ اولیاء اللہ سے اس کو انس تھا اور ان کو شناخت  
کر لیا کرتی تھی۔

ساتویں ابو عبد اللہ محمد بن قسوم ہیں۔ کلاہ سازی پر ان کی گزراوقات تھی  
اور کبھی خدائے تعالیٰ بغیر محنت اور کوشش کے بھی رزق عطا فرماتا تھا۔  
آٹھویں ابو عمر ان موسیٰ ابن عمران مارتلی ہیں جو اپنے مکان میں ساٹھ برس  
تک جس دم کرتے رہے اور محاسنی کا طریقہ اختیار کیا تھا کسی سے کوئی شے قبول  
نہیں کرتے اور نہ اپنے نہ غیر کے لیے کوئی حاجت طلب کرتے۔

نویں اور دسویں ذودوست ابو عبد اللہ محمد نیا ط اور ابو العباس احمد اشعینی ہیں  
ان میں سے پہلے اپنی والدہ کی بہت خدمت کرتے تھے یہاں تک کہ وہ وفات پائیں۔  
دوسرے پر دے کے پیچھے سے بات کیا کرتے تھے۔

گیارہویں ابو عبد اللہ محمد بن محمود ہیں، انھیں شعر سے نفرت تھی۔ مدۃ العمر  
کبھی کوئی شعر نہیں پڑھا، اور جب کبھی دفت کی آواز سنتے تو کانوں میں انگلی رکھ بیٹے۔  
بارہویں ابو علی شکار ہیں۔ بہ ایک قسم کی دباغت کا کام کرتے تھے۔  
تیرہویں ابو محمد عبد اللہ بن محمد ابن العربی الطائی، خود شیخ اکابر کے  
چچا ہیں۔

چودھویں ابو محمد بن عبد اللہ بن اسامہ مروزی ہیں جو ابو مدین کے خدام  
سے تھے۔  
پندرہویں ابو محمد عبد اللہ قطان ہیں۔ خدائے تعالیٰ کے بارے میں کسی



طاہر کی پروا نہیں کرتے تھے۔ سلاطین کے خلاف شریعت افعال پر گرفت کر سنے کی وجہ سے کئی مرتبہ متوجہ قتل قرار دیے گئے۔ سلطان نے ان سے مجلس میں تشریف رکھنے کی درخواست کی، آپ نے جواب دیا کہ میں تمہاری مجلس مفضوب سے دور مکان جس میں تم رہتے ہو اس پر تم نے بغیر تحقیق کے قبضہ کر لیا ہے۔ اگر میں بدور نہ ہوتا تو جب تک تمہارے اور میرے درمیان خدا ہے ہرگز یہاں قدم نہ رکھتا، مختصر یہ کہ یہ شیخ بغیر کسی خوف کے حق بات کہنے میں یک گونہ سخت تھے۔

سولہویں ابو عبد اللہ محمد بن اشرف الترمذی ہیں۔ آپ ابدال سے تھے۔ تیس برس تک آبادی کی صورت نہیں دیکھی۔

سترہویں موسیٰ ابو عمران سید رانی ہیں۔ آپ بھی ابدال سے تھے۔ آپ کے عجیب و غریب واقعات ہیں۔

## شیخ کی مشہور تالیفات

۲۹۵

ان کی فہرست تالیفات میں دو سو کتابوں کا ذکر ہے جن میں سے بزرگمں نے عربی کتب کی فہرست میں ایک سو پچیس کی (مع ان کے مقامات کے) سہراحت کی ہے ان میں سے اکثر تصوف میں ہیں اور بعض جفر اور اسرار حروف پر ہیں۔

(۱) اللہ و عات، المکیۃ فی معرفۃ الاسرار۔ الملکیۃ۔

(۲) التذبیات الالہیۃ۔

(۳) التشریحات الموعلیۃ۔

(۴) انصوح الحکم فی خصوص الکلم۔ اس کی شرح ابن سوبکیدین نے لکھی ہے جس کا نام نقش القصص ہے۔

(۵) الاسرار الی المقام الاسری (شرح منظوم)۔

(۶) شرح خلق النطین۔

(۷) الاجودۃ المسکتۃ من سوالات الحکم الترمذی۔

- (۸) تاج الرسائل ونباح الوسائل - یہ تاج التراجم کے علاوہ ہے۔  
 (۹) کتاب العظمت -  
 (۱۰) کتاب البسمة -  
 (۱۱) التجلیات -  
 (۱۲) مفتاح الغیب -  
 (۱۳) کتاب الحق -  
 (۱۴) مراتب علوم الوہب -  
 (۱۵) الاعلام بانشارات اہل الالہام -  
 (۱۶) العبادۃ الخلوۃ -  
 (۱۷) المدخل الی معرفۃ الاسرار وکنتہ ما لا بد منہ و انقیاد -  
 (۱۸) حلیۃ الابدال -  
 (۱۹) الشروط فی ما یلزم اہل طریق اللہ تعالیٰ من الشروط -  
 (۲۰) المتقن فی ایضاح السہل الممتنع -  
 (۲۱) غنقا و مغرب و ختم الاولیاء و خمس المغرب -  
 (۲۲) مشکوٰۃ الانوار فیما روی عن اللہ عزوجل من الاخبار -  
 (۲۳) شرح الانفاذ اللتی اصطلحت علیہا الصوفیہ -  
 (۲۴) محاضرات الابرار و مسامرات الاخیار (یا پنج جلد) -  
 (۲۵) دیوان محی الدین - یہ آپ کے تمام قصائد کا مجموعہ ہے۔ سو اے اُن اشعار کے جو آپ کی دوسری کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔

## فتوحات مکیہ کا ملخص

کتاب فتوحات مکیہ ”جس کو خدائے تعالیٰ نے شیخ امام مسائل راسخ کامل خاتم الاولیاء ابو ارثین ہرزخ البرازخ محی الحق والدین پر تکمیل کیا ہے۔“

چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے جن میں تین ہزار سے زیادہ صفحے ہیں۔ اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس کی کسی ایک فصل یا جلد فصول کو ابھی طرح سمجھتے ہوں۔ درحقیقت یہ ان علوم حقائق، تصوف اور احکام شریعت میں ایک بحر ذخار ہے جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کتاب کی تالیف الہام سے ہوئی ہے۔ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم بعض ان خیالات کی تفسیر کر سکیں جو اس کتاب میں نثر اور شعر کی صورت میں ظاہر کیے گئے ہیں اور جن کی وجہ سے جمہور مسلمین میں کئی گروہ بن گئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مولف (یعنی شیخ) نے غلو کیا ہے، ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ شیخ نے اپنے مافی الضمیر کو رموز اور کنایات میں ظاہر کیا ہے جن کو اہل بصیرت فی الفور سمجھ جاتے ہیں۔ ابتداء کے کتاب میں دو مشہور بیانات ہیں جن کو فریق اول اپنے خیال کی تائید میں بطور حجت پیش کرتے ہیں:-

الرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ      يَا لَيْتَ شَعْرِي مِنْ الْمَكَلَفِ  
اَنْ كَلْتُ عَبْدًا فَذَاكَ مِثْلُ      اَوْ كَلْتُ رَبًّا اِنِّي يَكْلِفُ

اس کتاب کی اہم فصلوں میں ایک فصل ”علم حق، علم احوال اور علم اسرار پر مشتمل ہے“ اور دوسری فصلوں میں اہل اختصاص کے اعتقاد اور معرفت روح سے بحث کی گئی ہے۔

اپنی کتاب کی ابتداء میں شیخ اقرار کرتے ہیں کہ اس کتاب کی تالیف سے قبل ایک ذی مرتبت انسان نے اس کی تدوین کی فرمائش کی تھی اس کے بعد فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں وہ اسرار ظاہر کیے ہیں اور ایسے امور بیان کیے ہیں جن کی توضیح کے لیے کافی وقت نہیں، نیز اکثر لوگ ان کے سمجھنے سے قاصر ہیں پس میں نے ان کے اصول اساسی پر اکتفا کیا، اس خوف سے کہ کہیں

۱۔ رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق ہے۔

۲۔ کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ ان میں سے مکلف کون ہے۔

۳۔ اگر عبد مکلف قرار دیا جائے تو وہ تو مردہ ہے۔

۴۔ اگر رب مکلف ہے تو وہ کس طرح مکلف ہو سکتا ہے۔

و منع انہی علی غیر محلہ کا مصداق نہ ہو جائے۔  
ہم نے اس امام کی طرح کسی صوفی میں شعر اور شعر کی کامل استعداد نہیں دیکھی  
شال کے طور پر ان کا قصیدہ غمزہ پیش کرتے ہیں جس کا مطلع یہ ہے:-

لَمَّا نَتَكَلَّمُ لِلْعَبْدَةِ الْحَنَاءِ \* جَسَمِي وَحَصَلِ رَقَبَةِ الْفَنَاءِ

اور ان اشعار پر اعتماد ہوتا ہے:-

فَاشْكُرْ مَعِيَ عَبْدَ الْعَزِيزِ الرَّسَّاءِ \* وَلَشْكُرْ اَيْضًا يَا الْعَذَلَاءِ

شَرِّعًا فَانَ اللّٰهُ خَلَّ اشْكُرْنَا \* وَلَوْ اَلَدِيَاكَ وَاَنْتَ عَيْنُ خَضَاءِ

اُن فصول کے حاشیے پر جو اسرار و رموز پر مشتمل ہیں دوسرے فصول بھی ہیں  
جن میں واضح طور پر احکام شرع مثلاً وضو اور اس کے احکام، اسرار پھر رت  
انفال صلاۃ سے اس قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے کہ اس فن کی دوسری کتابوں  
میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔

دوسری جلد میں اولیاء کے مراتب، اہل مجالس کے مقام اُن کے اقوال اور  
پوشیدہ گفتگو نیز رسولوں کے اپنے رب سے فیضیاب ہونے اور انبیاء کے مقابل  
میں ان کے مدارج اور اولیاء کے مقابل میں انبیاء کے مراتب کی تصریح کی ہے۔  
اس فصل میں تشریحی نبوت اور نبوت مطلقہ میں فرق واضح کیا ہے۔ اولیاء میں  
سے اگر وہ تشریحی نبی ہوں تو وہ تیسرے درجے سے متعلق ہیں اگر صرف نفوی نبوت  
حاصل ہو تو دوسرے مرتبے میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اور اولیاء وہ برگزیدہ افراد ہیں  
جن کی حمایت خدا نے تعالیٰ مقام مجاہدہ میں چار دشمنوں کے مقابل میں کرتا ہے۔  
خواہشات، نفس، دنیا اور شیطان ان چاروں کا جاننا محاسبی کے نزدیک معرفت کا

شے۔ جب میراجم اس کعبہ بزرگ پہنچا اور امانہ کا مرتبہ حاصل کیا۔

شے۔ پس اسے عبدالعزیز رقم میر سے ساتھ خدا نے تعالیٰ کا شکر کرو اور تمہیں چاہئے کہ اہل معینہ کا  
بھی شکریہ ادا کریں۔

شے۔ شمری مشیت سے یہ ضروری ہے کہ خدا نے تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہمارا اور والدین کا شکریہ ادا کرو،  
اور تو میں تمہارے اہل ہے۔

اصل الاصول ہے۔

رسولوں میں بعض تو وہ ہیں جو چند امور میں خصوصیت رکھتے ہیں (جو امت کے کسی فرد میں نہیں پائی جاتی) اور بعض ایسے ہیں جن میں کوئی ایسی خاص بات نہیں پائی جاتی جو ان کی امت میں نہ ہو۔ اسی طرح بعض اولیاء انبیاء کے مرتبے میں ہیں یعنی ایسے علم الہی کے ساتھ مخصوص ہیں جو صرف نبی کو حاصل ہوتا ہے اور ان امور کے لحاظ سے جن کی خدا کی جانب سے ان کو خبر دی گئی ہے وہ ملائکہ کے مثل ہیں۔ اس لیے تشریحی نبی کے متعلق خدائے تعالیٰ نے فرمایا: *لم یسطرہم* یعنی اے موسیٰ! وجودِ کلیم اللہ ہونے کے تم اس سے نا آشنا ہو، پس کشتی کا ٹوڑنا اور لڑکے کا قتل کرنا حکم الہی کے تحت تھا، اسی طرح دیوار کا بنانا اور خوش اخلاقی سے پیش آنا، ادب و جبریل اور دیگر فرشتوں کے ذریعے شہروں کا دھنسنانا حکم الہی کے مطابق تھا۔ اس طرح بشر کے بعض افراد ہمینین ملائکہ کا مرتبہ رکھتے ہیں اور ان میں کے انبیاء کا وہی مرتبہ ہے جو مرسلین کا انبیاء میں ہوتا ہے۔

مولعت نے جب نبوت اور اس کے اسرار و احکام کی تفصیل کر دی تو اس کے بعد اس نے سکر، توبہ، مجاہدہ، غلوۃ، تقویٰ، خوف ورجا کے مقامات، شہوت و ارادے کے فرق دنیا اور جنت کے خواہشات، شہوت و لذت میں انبیاء جنس و قناعت، توکل، یقین کے مقامات۔ نیز ذکر و فکر کے مقامات اور ان کے اسرار کو واضح کیا ہے، اس کے بعد خدائے تعالیٰ کے ظاہری و باطنی اسماء اور عام اسماء کی تشریح کی ہے، ساتھ ساتھ متواتر دلائل سے حضور طلب اور مقام محمدی سے حوش کوثر کے مرتبے اور اس کے اسرار، نیز مقام موسوی سے زیارت موتی کے مرتبے اور اس کے اسرار سے بحث کی ہے۔

تیسری جلد میں مصنف نے مقام موسوی اور محمدی کی توضیح کی ہے اور اس امام کے مرتبے کی صراحت کی ہے جو قطب اکے بائیں جانب ہوتے ہیں اور یہ مرتبہ صوفیاء کے ایک امام ابودین کو حاصل ہے جو آندلس میں بمقام نچانہ اقامت گزیرن تھے۔ یہ ان افراد میں ہیں جن سے شیخ اکبر کو ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا۔

## مہدی منتظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے

اس کے بعد مہدی منتظر اور اُن کے وزرا کے نزول کی معرفت کے متعلق بحث کی ہے چنانچہ (جلد ۳ صفحہ ۳۶۴) میں فرماتے ہیں:-  
 واضح ہو کہ خدائے تعالیٰ کے ایک خلیفہ ہیں جن کا خروج اس وقت ہوگا جبکہ روئے زمین پر ہر طرف ظلم و ستم کا دور دورہ ہو جائے گا۔ اس زمانے میں مہدی عدل و انصاف قائم کریں گے۔ اگر دنیا کا صرف ایک دن بھی باقی رہے، تب بھی مہدی کا ظہور لازمی ہے اس صورت میں خدائے تعالیٰ اس دن کو طویل کر دے گا۔ یہ خلیفہ عترت رسول سے ہوں گے اور رسول اللہ کے اسم گرامی سے موسوم ہوں گے۔ لوگوں سے رکن اور مقام کے درمیان بیعت لیں گے۔ آپ کی جبین وسیع اور ناک بلند و حمیدہ ہوگی، آپ کی اَلَمَات کی وجہ سے اہل کوفہ سب سے زیادہ نیک بخت ہو جائیں گے۔ آپ مساوی طور پر مال تقسیم فرمائیں گے، رعیت میں عدل قائم فرمائیں گے، مقدمات کے فیصلے فرمائیں گے، مغرب کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ نرے جاہل، جھیل، نرول، شخص ہیں اور صبح کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ بہت بڑے عالم، سخی اور نتیجے ہیں۔ تختہ مہدی آپ کے قدموں کے ساتھ ہوگی۔ آپ پانچ یا سات یا نو سال زندہ رہیں گے۔ خدائے تعالیٰ آپ کو قدرت عطا فرمائے گا کہ ایک رات میں ستر ہزار اولاد اتنی کے مقابل میں تکبیر کے ذریعے شہر روم فتح کر لیں گے، جنگ عظیم ان کے لیے عساکر کے میدان میں خدا کی طرف سے دستِ نوازی نصبت ہوگا۔ ظلم اور اہل ظلم کا تلخ قمع کر دیں گے۔ مذاہب کے اختلاف کو روئے زمین سے اٹھادیں گے۔ خاص لوگوں سے زیادہ عامۃ الناس آپ سے خوش رہیں گے۔ عارف باللہ لوگ جو شہود اور کشف کے لحاظ سے اہل حقائق کہلاتے ہیں آپ سے بیعت کریں گے۔ اکثر با خدا لوگ آپ کے ہمراہ ہوں گے جو آپ کی تعلیم کی اشاعت کریں گے اور آپ کی مدد کرتے رہیں گے، یہ آپ کے وزرا و ہوں گے۔ آپ کے زمانے میں حضرت یونس علیہ السلام

دشتی کے مشرقی منارہ بیضا پر زرد لباس میں نزول ہوگا۔ حضرت عیسیٰ اس وقت دوفرتیوں پر ٹیکہ دے ہوئے ہوں گے۔ آپ کے سر سے موتیوں کی طرح پانی برسیگا اور ایسا گرگیا گویا کسی ٹل خانے سے نکل رہا ہے۔ خدائے تعالیٰ نبی کو طاہر مظہر حالت میں اپنے پاس بلا لیگا۔ آپ کے زمانے میں دشت کے غوطہ میں دشت کے پاس ”سفیانی“ قتل کر دیا جائے گا اور اپنے لشکر سمیت کے اور مدینے کے درمیان زمین میں دفن جائے گا۔“

اس کے بعد مولف نے عرش، ہوا، ملک، برزخ کے متعلق بحث کی ہے نیز امت یہی کی شناخت بتلائی ہے۔

اس نفیس کتاب کے چوتھے اور آخری جزو میں مردوں کے حالات کا ذکر شروع کیا ہے جن کی رویت کی زدے کے لیے کوئی دلیل نہیں)۔ اس جزو کا اکثر حصہ احادیث قدسی یا الہامی (جو خدائے تعالیٰ سے منسوب ہیں) کی تفسیر پر مشتمل ہے جیسے:-

(۱) ”من دعانی فقد ادى حق عبودية ومن الضف نفسه فقد انصفنى“ جس نے مجھ سے دعا کی اس نے میری عبودیت کا حق ادا کر دیا جس نے اپنے نفس کے ساتھ انصاف کیا گویا اس نے میرے ساتھ انصاف کیا۔

(۲) ”میں نے مجھ سے سوال کیا وہ میری قضا سے خارج نہیں ہوا اور میں نے سوال نہیں کیا وہ بھی میری قضا سے خارج نہیں ہوا۔“

(۳) ”میرے اسماء تیرے لیے حجاب ہیں اگر انھیں اٹھا دے تو میرا حال حال ہو جائے گا۔“

(۴) ”میں چاہتا ہوں کہ تو میرے ساتھ رہے، لیکن تو چاہتا ہے کہ اپنے الہ کی طرف رجوع کرے۔“

دلی الشہید محمد عبدالسلام رضی اللہ عنہ نے (جنہوں نے حال ہی میں انتقال فرمایا ہے) اس حدیث کی عجیب و غریب تفسیر کی ہے۔

چوتھا حصہ پچھپے تین حصوں کی طرح حکمت الہیہ اور ظہر شرعیہ میں ایک بحرِ ذخار ہے جس میں اسباب نتائج، باطنی اسرار اور کائنات، خلافت، شریعت،

دینی اہام، ولایت اور تعلیت کے متعلق اعلیٰ رموز بیان کیے ہیں۔  
 ہر عالم یا متصوف یا ادیب کے لیے اس کتاب کا مطالعہ (جو تمام زبانوں میں  
 اس موضوع پر ایسا نظیر نہیں رکھتی) ناگزیر ہے۔  
 شیخ بزرگ کی قبر کا سلطان سلیم اول عثمانی نے شام میں پتلا چلایا ہے  
 کہتے ہیں کہ شیخ نے اپنی قبر کی رہنمائی اور اس کی تاریخ کے انکشاف کا رمز اور گریہ  
 چنانچہ آپ نے فرمایا ہے جب سین شین میں داخل ہو محی الدین کی قبر کا انکشاف  
 ہو گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب سلطان سلیم بلاد شام میں داخل ہو جائے تو اس  
 حکیم کی قبر کا انکشاف ہو جائے گا۔

## محی الدین کا اعتراف ان کے اور ان کے

### نفس کے درمیان مناجات

۳۰۰

محی الدین نے فرمایا ”میں نے خواب میں دیکھا کہ میں جنت میں داخل ہو گیا ہوں  
 میں نے آتش و ذرخ، حساب اور قیامت کی کوئی دہشت نہیں دیکھی۔ میں نے اپنے نفس  
 میں بہت تیزی اور محسوس کی، جب بیدار ہوا تو میں نے اپنی حالت میں ایک قسم  
 کا اختلال محسوس کیا اور میرے نفس نے اس علم سے جو خدا نے اس کو عطا کیا تھا بہتر  
 حالت کا مطالعہ کیا۔ اگر اس کو حق تعالیٰ کا مفہام تحقیق عقلی حاصل ہو تا جس کی وجہ سے  
 وہ لذائذ سے متغنی ہو جاتا تو وہ جنت کے دخول کا خواہشمند نہ ہوتا۔ پس اس نے  
 انسانیت کے حقائق اور اس کے مراتب کی تقسیم کے لحاظ سے مجھ پر حجت قائم کرنے کا  
 ارادہ کیا جس کے طرف میں نے التفات نہیں کیا اور اس کے اور میرے درمیان  
 حسب ذیل مکالمہ ہوا:-

ان عربی۔ اے نفس میں تجھے اپنے مال پر نہیں چھوڑوں گا جب تک کہ تو  
 اپنے حالات کتاب اللہ اور سنت رسول کے مطابق نہ کر لے۔ اگر تیرے حالات



ان کے مطابق ہیں تو تیرے لیے سلامتی ہے، اور اگر نہیں میں تو میں تجھ پر جہر بانی اور رحم کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ تو بخوشی دیر میرے ساتھ اہل صفہ و صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے حالات پر غور کر، اگر تو ان کے مقابلاً سے پیچھے رہے تو تیرے لیے آگ بہتر ہے!

نفس - میں از روئے ادب نبی کی حالت - میری اپنی حالت کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح قرآن، ایک بحرِ اعظم سے اللہ قرآن اور نبوت کے علاوہ مراتب ولایت کی میرے ساتھ تکمیل کرو اور میں تمہارا بالکلہ مطیع و متقاد رہوں گا؛

ابن عربی - خیر، رہنے دے۔ تیرے مطالبات بہت اعلیٰ و ارفع ہیں سب سے پہلے میں تجھ سے اہل صفہ کے حالات بیان کرتا ہوں۔

نفس - کہو؟

ابن عربی - اہل صفہ کی تعداد ششہمی۔ وہ صرف ایک کپڑے میں گدہ کرتے تھے اور اسی سے نماز پڑھتے تھے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جن کا کپڑا صرف گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے لیے اس سے بھی نیچے تھا۔ بخدا، ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور کبھی دو قسم کی غذاؤں ان کو میسر نہیں ہوئیں۔ اے نفس! میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں، کیا تو ان سے بھی زیادہ فقر کی حالت میں ہے؟

نفس - ہیں!

ابن عربی - میں ان کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ خدا اسے شرم کر اور پیچھے پلٹ اور اس قوم کے حالات پر زباہ غور و غوض نہ کر جس کا کوئی وصف تجھ میں نہیں پایا جاتا۔

نفس - خیر، دوسروں کے واقعات بیان کرو۔ یہاں میری گنجائش نہیں۔

ابن عربی - عمار بن یاسر (جب وہ دریائے فرات کے کنارے جا رہے تھے) فرمایا اے پروردگار! اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ تیری خوشنودی اسی میں ہے کہ میں گر کر ہلاک ہو جاؤں تو میں اس کے لیے آمادہ ہوں اور اگر مجھے اس کا علم ہو جائے کہ تو میرے اس سمندر میں غرق ہو جانے سے راضی ہے تو میں اس کے لیے بھی تیار ہوں۔ اے نفس! خدا تجھے ہدایت کرے، کیا خالص اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے

تو نے بھی کبھی اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے؟

نفس۔ بخدا ہرگز نہیں۔ خیر، دوسروں کے حالات بیان کرو؛

ابن عربی۔ عمر بن الخطابؓ کے حالات سن، جب آپ سلمان ہوئے تو آنحضرت معلّم نے فرمایا اے عمر اپنے اسلام کو پوشیدہ رکھو، عمر نے فرمایا رد اس خدائے پاک کی اتم جس نے آپ کو مبعوث کیا ہے، میں ضرور اس کا اعلان کروں گا جیسا کہ میں نے شرک کا اظہار کیا تھا، اے نفس، میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں، کیا تو نے کبھی اللہ تعالیٰ کے دین کی حمایت میں ایسا مسلک اختیار کیا جس کے خلاف سخت دشمن ہوں اور تیرا کوئی مددگار نہ ہو اور تجھ کو اس بات کا گمان غالب ہو کہ اس مقابلے میں تو قتل ہو جائے گا؟

نفس۔ نہیں، خدا کی قسم میں نے ایسے اصول اختیار کیے کہ جن سے میں نے دشمنوں کو مطمئن کر دیا اور مجھے اپنے امن و عافیت کا یقین ہو گیا۔

ابن عربی۔ خیر، اس کو رہنے دے۔

نفس۔ اس کے سوائے اور کچھ کہو!

ابن عربی۔ عثمان بن عفان لوگوں کو تو پر تکلف غذا کھلاتے تھے اور خود مکان میں اگر روٹی زیتون کے تیل کے ساتھ تناول فرماتے تھے، کیا تو نے اپنے دوستوں کی کبھی ایسی مدارت کی، یعنی ان کے لیے لطیف غذاؤں بھیائیں اور خود نان خشک پر اکتفا کیا؟

نفس۔ خدا کی قسم نہیں، بلکہ ان کے ساتھ میں نے ان میں سے کوئی ایک طرز عمل اختیار کیا: اگر میرے پاس اس کے سوا کوئی غذا نہیں جو ان کے سامنے موجود ہے تو میں نے اس میں ان کو شریک کر لیا، اور اگر میرے پاس کوئی لطیف غذا جیسے طوایا خشک نان جو تو میں نے اس کو بنفس نفیس کھایا اور ان سے کہا کہ یہ لطیف غذا اسے تمھارے لائق نہیں۔ اسی قسم کے عذرات نکلتے ہیں اپنے نفس کو مطمئن کرنا چاہتا ہوں تاکہ کھاتے وقت اس پر ہار نہ گزرے میں اپنے بھائیوں کے متعلق کہتا ہوں کہ یہ لوگ مقام تربیت میں ہیں انھیں چاہیے کہ اس قسم کی غذاؤں سے احتراز کریں تاکہ ان کے قلوب پر خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ ہو اور میں ایسے

مقام پر فائز ہوں کہ مجھ پر اس غذا کا اثر نہیں ہوتا اس لیے مجھے ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ پس میں نے ان کو اس حالت میں کھایا اور خدائے تعالیٰ کے اس مطالبے سے جو معاشرت میں توازن قائم کرنے کے متعلق ہے غافل رہا اور معاشرت کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ تنگی میں اس کا شریک حال ہو جاؤں (کیونکہ اس کو تاخیر حقائق سے سمجھتا ہوں) بلاشبہ عثمانؓ نے اقتدار میں ایسا نہیں کیا بلکہ آپ کا یہ فعل آپ کو اپنے نفس پر حکومت حاصل ہو جانے کے بعد کا ہے۔

ابن عربی۔ اے نفس، خدا تجھے برکت دے، تو نے میرے معاملے میں انصاف کیا۔

نفس۔ حق کی اتباع کرنی ضروری ہے۔ خیر اس کے علاوہ اور کچھ بیان کرو! ابن عربی۔ سیدنا امام علی کرم اللہ وجہہ اس وقت جبکہ رات اپنے پردے چھوڑ دی اور تارے ڈھل جاتے تو آپ محراب میں ریش مبارک کو پکڑے ہوئے کھڑے ہوتے اور گریہ و زاری کرتے اور اتہائے خشوع کے ساتھ فرماتے: یا ربنا! اس کے بعد دنیا سے مخاطب ہو کر فرماتے: اے دنیا تو میرے سوائے کسی اور کو دھوکا دے میں نے تجھ سے تین مرتبہ توبہ کی۔ تیری عمر مختصر ہے، تیری مجلس حقیر ہے اور تیرے خطرات بیشمار ہیں! افسوس! وادراہ مختصر، سفر طویل، اور راستہ پر وحشت! اے نفس کو بیا تجھ میں کبھی اس امام کی سی حالت پیدا ہوئی؟

نفس۔ خدا کی قسم نہیں، یہ ایسی بجلیاں ہیں جو کبھی کبھی کوند جاتی ہیں، اور ایسا چاند ہے جو ہر وقت طلوع نہیں کرتا۔ اگر میرا ارادہ تم سے ان بزرگوں کے حالات معلوم کرنا نہ ہوتا تو میں تمہارے ساتھ اس قسم کی گفتگو چھوڑ کر ناطے کا پہلو اختیار کرتا۔

ابن عربی۔ ایک اور وہ بزرگ ہیں جن کے مقام پر ہونے کی تجھ کو متعدد مرتبہ خوشخبری دی گئی ہے، یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ! یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ محی الدین ابن عربی صدیقیت کے مقام پر تھے۔

جب رسول اللہ صلعم کا وصال ہوا اور عمر لوگوں سے گفتگو فرما رہے تھے تو حضرت ابوبکرؓ نے تشہد پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا: ما بعد جو محمدؐ کی عبادت کرتا تھا اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ محمدؐ نے وفات پائی اور جو خدائے برتر کا پرستار ہے وہ جان لے کر

اللہ تعالیٰ حای لایموت ہے۔ اس کے بعد اس آیت کی تلاوت منہ مائی دوماً  
 محمد الاہم رسول قد خلت من قبلہ الرسل افا تئن مات او تئل انقلبتم  
 علی اعقابکم (الآیہ) اس سے تمام لوگوں کے قلوب کو سکون ہوا اور حقیقت  
 یہ ہے کہ ان کا قلب ہمیشہ خدا ہی کے ساتھ مطمئن رہتا تھا! اے نفس میں تجھے قسم  
 دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا تو نے اس راز کو دریافت کیا جس کا تو مدعی ہے کہ تجھ پر  
 حق تعالیٰ کی جانب سے حال اور مقام کے طور پر کھلا ہے جس کی چھتے تو ان لوگوں  
 کی عظمت سے واقف ہو جاتا جن کو حق تعالیٰ نے عظمت عطا فرمائی ہے۔

نفس۔ بخدا انہیں میں فنا و بقا۔ تلاش و امتحان۔ اقبال و ادبار۔  
 وصول و رجوع کی حالتوں میں سرگرداں ہوں اور میں صدیق کے کلام سے یہ خاص  
 مضمون نہیں سمجھ سکا جب تک کہ تم نے مجھے اس سے آگاہ نہیں کیا۔ مجھے اس مقام  
 سے بے چلو کیونکہ میری پیٹھ ٹوٹی جا رہی ہے۔

ابن عربی۔ آنحضرت صلی علیہ وسلم نے کمال عسرت و تنگدستی کی حالت میں زندگی گزاری۔  
 ایک روز حضرت عمرؓ نے آپؐ کے پہلوئے مبارک پر تیغ کے نشانات دیکھے اور بیقرار  
 ہو کر کہا ”اس وقت کسری و تنگدستی کی زندگی میرے پیش نظر ہے“ آپؐ نے فرمایا ”کیا تم  
 اس پر راضی نہیں کہ انہیں دنیا ملے اور میں آخرت“ اے نفس تو نے کبھی سلمان فارسی  
 کے اس قول پر غور کیا جس میں انہوں نے کسری کے خزانے اللہ کی جانب سے مسلمانوں  
 کے قبضے میں آنے کا ذکر کیا ہے، چنانچہ آپؐ نے فرمایا ”وہ ذات پاک جس نے تم کو  
 خزانہ عطا کیے اور تمہندی نصیب کی وہی اپنے خزانوں کو آنحضرتؐ کی زندگی میں

۳۰۳

تم سے روک لینے پر قادر ہے آنحضرت صلی علیہ وسلم کی صبح ایسی حالت میں ہوتی تھی جبکہ  
 آپؐ کے ہاں نہ ایک دینار ہوتا نہ ایک طعام تو پھر اے نبیؐ عیس کے بھائی عجم ہی  
 بتاؤ کہ ایسا کیوں تھا؟ اے نفس ان بزرگوار کے کلام پر غور کر کہ کس طرح انہوں نے  
 رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی حالت کی تشریح کی، اور آپؐ کی تعریف کرتے ہوئے کس طرح  
 انہوں نے ”لہم ذاک“ (ایسا کیوں تھا؟) کے قول سے نبیؐ عیس کی تنبیہ کی ہے۔ اگر  
 دنیوی نعمتیں اسی قدر دی جاتیں جس قدر کہ خدا کے پاس ان کو نعمت حاصل ہے تو  
 تمام دنیاوی نعمتیں رسول اللہ صلی علیہ وسلم کو عطا ہوتیں۔ حالانکہ آپؐ کی دنیوی زندگی کا یہ

عالم تھا کہ اپنی نور چشم صاحبزادی کے لیے راحت و فراغت کی زندگی پسند نہیں فرمائی۔ آپ نے باوجود اس کے کہ اپنی صاحبزادی کی گردن میں ڈول کی رستی کے نشانات اور باتھوں میں پگٹی پینے کے ٹھٹھے ملاحظہ فرمائے اور جب آپ کے جھٹے میں ایک غلام آیا تو آپ نے انھیں دنیا پسند نہیں فرمایا تاکہ ان کی مشقت میں کچھ کمی ہو جاتی بلکہ اس کی بجائے آپ نے انھیں تسبیح تحمید و تکبیر عطا کی اور فرمایا کہ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ پس اے نفس، تیری تو کیا حیثیت ہے، نعلائے دینوی کو حق تعالیٰ نے اپنے نبی کے لیے پسند نہیں فرمایا اور نہ نبی صلعم نے اپنی صاحبزادی اور وصی کے لیے گوارا کیا۔ پس اے نفس، کیا تو قانع ہو گیا، حالانکہ تو ان صالحین میں سے کسی کے نقش قدم پر بھی نہیں چلا، تو کس کی اتباع کر رہا ہے اور کس کے ساتھ رشتہ قائم کر رکھا ہے؟

نفس۔ میں نے اپنے خواہشات کی اتباع کی، پس میں نے شیطان کا ساتھ دیا جو معرفت کا مدعی ہے اور میری طرح بندہ دنیا ہے، اس نے مجھ میں بھی باطل دعوے پیدا کیے اور نقوے کے لباس سے مجھ کو عاری کر دیا اور میں جناب باری کی بارگاہ میں توبہ کرتا ہوں اور وفا، عدل اور میزان کے لیے اس کی جناب میں تضرع کرتا ہوں!

(اور شیخ نے حضرت اویس قرنیؓ اور ان کی عبادت وزہد کے حالات بیان کر کے لہرم بن حیان سے ان کا مقابلہ کرتے ہوئے نفس سے اس طرح مخاطب ہو کر اپنی مناجات ختم کی)۔

ابن عربی۔ پس اے نفس، یہ ہیں اویس قرنیؓ کے کچھ حالات جن سے مجھ کو اللہ و فی اللہ محبت ہے۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کے اور دیگر عبادات تابعین کے تفصیلی حالات پیش کرتا۔ لیکن تو نے اسی پر اکتفا کیا۔ پس تو اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کو لازم قرار دے۔

اس کے بعد محی الدین ابن عربیؒ نے فرمایا کہ ”میں از سر نو مسلمان ہوا اور اپنے نفس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: خدا اس کو اسلام پر نہایت قدم رکھے“ اور اپنے نفس سے وہ معاہدے لیے جو نبی صلعم نے مومن عورتوں سے کیے تھے۔

پس اس نے ان کو خود پر لازم کر لیا کیونکہ ان کی اہمیت اس پر واضح ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان کے پورا کرنے میں کیا کیا فوائد ہیں، اور خلافت ورزقی میں کیا کیا نقصانات ہیں۔

”اے دوست (عبدالعزیز مہدی کو بنی طب کر رہے ہیں) خدا تمہیں زندہ رکھے یہ ہے وہ مکالمہ جو مجھ میں اور میرے نفس میں مکہ معظمہ میں ہوا۔“

---

## ابن مسکویہ

ابوعلیٰ خازن احمد بن محمد بن یعقوب الملقب مسکویہ نے ۹ صفر ۴۲۱ھ میں وفات پائی، یہ پیسہ بنو سی تھا، پھر مسلمان ہوا۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ فارس کے ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے قبائل عرب میں نشوونما پائی اور ابتدائے اسلام میں اعلیٰ مناصب و عہدوں پر فائز رہے۔ انہیں میں سے ابو محمد عبداللہ ابن متفیع تھا جو سلسلہ میں قتل کیا گیا۔ یہ قوم ذکاوت میں لاثانی اور علوم لغت، حکمت و تاریخ کے جمع کرنے میں یکتائے زمانہ تھی۔

۳۰۴

مسکویہ بھی ان باعلیٰ مفکرین میں سے تھا جو اقوام میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو قدما کے علوم سے کامل واقفیت تھی اور اس نے ان پر متعدد کتابیں تالیف کیں۔

کچھ دن وہ ابن العابد کی صحبت میں رہا اور اس کے کتب خانے میں کام کرتا رہا۔ لیکن مسکویہ اپنی ذکاوت، علمی وسعت اور فلسفہ، منطق، فقہ، ادب و تاریخ میں شمولیت کے باوجود کیمیا کا شکار تھا۔ یہاں کیمیا سے مراد وہ خاص صنعت ہے جس کے ذریعے بعض علمائے عرب سونا بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ اس شوق میں اس نے اپنی ساری پونجی خرچ کر دی۔ یہ ایک قسم کا جنون نہیں تو اور کیا ہے؟ جب مال کی طلب میں اس کا سب مال صرف ہو گیا تو اس کو سخت مذمت جھوٹی اور اب اس نے بنو کویہ کی خدمت اختیار کر لی۔ اس وقت زمانے نے اس کی

سادت کی اور اس کو ایک خاص مرتبہ پر پہنچایا۔ چنانچہ وہ صاحب ابن عباد سے بھی زیادہ مرتبہ پایا رفتہ رفتہ اس کے مراتب اور بلند ہوتے گئے یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کسی طرح کم نہیں سمجھنے لگا۔

مسکویہ شاعر بھی تھا۔ اس نے ابن العمید اور عبد الملک کی مدح کی ہے اس زمانے کے اسلوب شاعری پر اس کے چند اعلیٰ رسائل بھی ہیں۔

ابو حیان اپنی کتاب "امتاع" میں اپنے زمانے کے متکلمین کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہوئے ابن مسکویہ کے متعلق لکھتا ہے: "ابن مسکویہ اغنیاء میں فقیر اور بلند مرتبہ افراد میں مستغنی المزاج تھا" اس طرح وہ ایک خاص شان کا آدمی تھا۔

میں نے ان دنوں ایسا خوج کی "صفہ الشرح" اور قاطیغوسس جو میرے ایک رستے کے دوست کی تصنیف تھی اس کو دئی اس نے پوچھا کہ اس کا مصنف کون ہے؟

میں نے کہا کہ ابوالقاسم الکاتب غلام ابی الحسن سامری ہے۔ اس کے بعد اس نے میرے ساتھ مل کر اس کتاب کی تصحیح کی۔ اس وقت وہ ابن النجار کے ہاں تھا۔

اس نے ابولیمان منطقی سے بہت کم ملاقات کی ہے۔ اس کو فرصت منطقی نہیں ملا کرتی تھی۔ البتہ اس زمانے میں وہ گزشتہ امور پر جن کی تکمیل سے وہ قاصر رہا تھا اس سے گرتے ہوئے کہتا ہے: کیا ہی تعجب ہے اس شخص پر جس کو ابن العمید

اور ابوالفضل کی صحبت نصیب ہوئی ہو اور پھر اس کے نصیب میں صرف امتنا ہی ہو! بات اہل یہ ہے کہ ابن مسکویہ ابولیمان کی رندی کیبیانی کے ساتھ

کھمیا سازی میں ٹھیک تھا اور دیوانہ وار اس کے حصول میں کوشاں تھا۔ وہ ابوزکریا اور جابر بن حیان کی کتابوں کا شیدائی تھا۔ اس کے علاوہ ابن عباد کے کتب خانے کی خدمت بھی اس کے سپرد تھی۔ اور پھر کچھ وقت اس کو

حوائج ضروری اور خواہشات نفس کی تکمیل میں بھی صرف کرنا پڑتا تھا۔ انسان کی عمر بہت محدود ہوتی ہے، زندگی کے محض ہر وقت پر داز کرتے رہتے ہیں حرکات نامہ

دامی ہیں، اور فرصت کے لمحے برق کی طرح کو نہ کر غائب ہو جاتے ہیں۔ مقصد کا بھی حصول ہوتا ہے اور کبھی ان میں افتراق ہوتا ہے اور کبھی نفوس انسانی ان مقاصد کی تکمیل کے پہلے ہی فنا ہو جاتے ہیں۔ گو عامری نے ۵ برس رستے میں گزارے،



جہاں اس نے تعلیم دی، تصنیف کی، اور روایت کی، لیکن ابن مسکویہ نے اس سے ایک حرف بھی نہیں سیکھا اور نہ کوئی مسئلہ ہی دریافت کر سکا۔ گویا کہ اس کے اور اس کے درمیان ایک سد سکندری حائل بھی۔ اس سستی کی وجہ سے اس کو بہت شرمندگی ہوئی۔ دوستوں سے بھی طعن و تشنیع کی باتیں سننی پڑیں اور یہ ایسے وقت جب اس کو کسی قسم کا فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔ بایں ہمہ ابن مسکویہ نہایت ذکی اور شستہ بیان تھا۔ اگر وہ اور کچھ دن زندہ رہتا تو ممکن تھا کہ اعتدال کی روش اختیار کر لیتا۔ اس کو کہیا میں بھی شغف تھا اس لیے اس کے اوقات اکثر رائگاں جاتے تھے۔ اس کا سیم اور قلب باو شاہ کی خدمت میں نول تھا۔ مزید بلکہ وہ ایک پیسے اور ایک پارچے کے ٹکڑے کے لیے بخل کی آگ سے جلا جاتا تھا ہم پناہ مانگتے ہیں ایسی سخاوت کی تعریف سے جو صرف زبانی ہو اور عملاً بخل کا اظہار ہو اور ایسے کرم کے دعوے سے جو محض قول کی حد تک ہو لیکن بھی علی ہامسہ نہ پینا ہوا!

الوصف ثوابی کہتا ہے کہ مسکویہ کو ادب، بلاغت اور شعر کے اعتبار سے مرتبہ کمال حاصل تھا۔ غفوان شباب کے زمانے میں وہ ابن العمیدہ کے ہاں رہا کرتا تھا۔ اس کے بعد جو بویہ کی خدمت اختیار کی اور اسی زمانے میں اس کے حالات زندگی میں انقلاب پیدا ہوا۔ جیسا نجد اس کو اور سلطنت میں ایک خاص رسوخ حاصل ہوا اور اس کے مرتبہ میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن مباد سے کم نہ مانتا۔ سمجھنے لگا۔ تاجم وہ۔ مانے کی کراشوں سے غفلت نہ۔ ہا۔ عہد الملک کی شان میں اس نے ایک قصیدہ لکھا ہے جو مختلف مضامین پر مشتمل ہے اس میں اس نے اس کو ایک ہی دن میں عید اٹھے اور عید مہر جان کے اجتماع پر مبارکباد دی ہے، اور بڑھاپے کے ناگوار اثرات اور اپنی عمر کے بدترین حصے تک پہنچنے کی شکایت کی ہے۔

### ابوعلی ابن مسکویہ کی وصیت

”بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ ہے وہ معاہدہ جو احمد بن محمد نے اپنے نفس سے

اس وقت کیا ہے جبکہ اس کو اپنی جائے پناہ میں امن و امان اور صحت جسمانی حاصل ہے اور اپنی روزمرہ کی خوراک بھی میسر ہے۔ اس معاہدے پر اس کو کسی نفسانی یا بدنی ضرورت نے مجبور نہیں کیا نہ اس کا مقصد مخلوق کی خوشنودی کا حصول ہے اور نہ ان سے کسی منفعت کی طلب یا کسی مضرت کا دفعیہ! اس نے یہ معاہدہ اس لیے کیا ہے کہ اپنے نفس سے مجاہدہ کرے اپنے امور کی اصلاح کرے عفت اختیار کرے شجاعت حاصل کرے اور حکمت سے مزین ہو۔ اس کی عفت کی علامت یہ ہے کہ اپنے جہانی افعال میں میانہ روی کو پیش نظر رکھے تاکہ حصہ اس کو ایسے افعال پر آمادہ نہ کرے جو جسم کے لیے مضر ہوں یا مروت کے خلاف ہوں۔ اس کی شجاعت کا معیار یہ ہے کہ وہ انفس کی ادنیٰ خواہشات سے مقابلہ کرے اس امر کا خیال رکھے کہ کوئی ادنیٰ خواہش یا غضب اس کو بے عمل مغلوب نہ کرنے پائے۔ اس کی حکمت کی علامت یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقادات پر بصیرت افروز نظر ڈالے اور اس امر کی کوشش کرے کہ علوم اعلیٰ معارف سے کوئی چیز جہاں تک ہو سکے فوت نہ ہونے پائے تاکہ وہ اپنے انفس کی اصلاح کرے اور اس کو تہذیب دے اور اس معاہدے سے اس کو ایک ثمرہ حاصل ہو جس کو عدالت کہتے ہیں میں عہد کرتا ہوں کہ اس معاہدے کی پابندی کروں گا، اس پر قائم رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس معاہدے کے پندرہ ابواب ہیں۔ اعتقادات میں حق کو باطل پر اقوال میں صدق کو کذب پر اور افعال میں خیر کو شر پر ترجیح دینا، دائمی جہاد میں مصروف رہنا کیونکہ انسان اور اس کے نفس میں دائمی کشمکش جاری ہے۔ شریعت کی پابندی کرنا اور اس کے تمام احکام کو پیش نظر رکھنا۔ وعدوں کا تحفظ یہاں تک کہ ان کی تکمیل ہو جائے۔ اور سب سے پہلے اس وعدے کا ایفاء جو میرے اور خدا کے درمیان ہے۔ لوگوں پر بہت کم اعتماد رکھنا۔ غفلت دے پر وانی کا ترک کرنا جمیل شے سے محض جمیل ہونے کی حیثیت سے محبت رکھنا، نہ کہ کسی اور غایت کے لحاظ سے۔ نفس کو جب کلام کی خواہش ہو تو اس سے وقت تک خاموش رہنا جب تک کہ قفل کی جانب سے اشارہ نہ ہو کسی شے سے پیدا شدہ کیفیت کی حفاظت کیا جائے یہاں تک کہ وہ ملک بن جائے اور لا پرواہی سے اس کو

فاسد نہ کر دے۔ ہر عمدہ اصول پر عمل کیا جائے وقت یعنی اپنی عمر کے ضائع ہونے سے ڈرے، اور اس کو اعلیٰ مہات میں صرف کرے نہ کہ فضول کاموں میں۔ موت اور فقر کے خوف کو ترک کرے تاکہ امور زندگی سرانجام پاسکیں۔ ان امور کی تکمیل کرے جو لا بدی ہیں بستی سے، بقیاب کرے۔ اہل شر و حسد کے احوال کو نظر انداز کرے تاکہ اُن سے مقابلے کی نوبت نہ آئے، اور ان سے منفعل نہ ہو یعنی دافتر عزت و ذلت خواہ کسی حالت میں ہو پھل و پرہیز با۔ کسی کو ہاتھ سے نہ چھوڑے بھت کے زمانے میں مرض کو یاد کرے سرور کے وقت غم کو نہ بھولے غضب کی مدت میں حلم اختیار کرے تاکہ سرکشی و بغاوت میں کمی ہو جائے۔ نیز خدا سے تعالیٰ پر عیشہ بھروسہ کرے اور اس سے سن ظن رکھے اور اپنی تمام توجہ کو اس کی طرف منعطف کر دے۔

### تالیفات

- (۱) کتاب الفوز البر
- (۲) کتاب فوز الاعراض
- (۳) کتاب تجارب الامم جو تاریخ میں ہے اس کی ابتداء طوفان کے بعد سے اور اتمائے ملت پر ہوتی ہے۔
- (۴) کتاب انس الفرید ایک مجموعہ ہے جو مختلف زبانوں، اشعار، حکم اور امثال پر مشتمل ہے۔
- (۵) کتاب ترسیب السعادات
- (۶) کتاب استوفی فی ابن مسکویہ کے منتخب اشعار کا مجموعہ ہے۔
- (۷) کتاب الحجام
- (۸) کتاب جاوران خرد
- (۹) کتاب الیسیز بہت حسن و خوبی کی کتاب ہے۔ اس میں مصنف ان دنیوی امور کا ذکر کرتا ہے جن سے انسان ہو گزرتا ہے، اس میں اس نے اخبار و حکایات، حکمت و شعر کا استخراج کیا ہے۔
- (۱۰) کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق

## ملخص کتاب ترتیب السعادات

ہر انسان اپنے نفس کے لیے ایک خاص غایت مقرر کرتا ہے، جس کو وہ اپنی کوشش سے حاصل کرنا چاہتا ہے، اسی کو وہ سعادت سے موسوم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی ان کوششوں کو دیکھو جو وہ حصول لذت، ثروت، صحت، غلبے یا علم کے لیے کرتا ہے۔ سعادت کے متعلق ان میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ کمال انتہائی یعنی سعادتِ قصویٰ کی عدم واقفیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر وہ اس انتہائی سعادت سے واقف ہوتا اور اس کو اپنی غرض و غایت قرار دے لیتا تو اس کے حصول میں بھی اسی قدر کوشاں ہوتا جس قدر کہ ایک کاریگر ہولمے کیونکہ (مثلاً) جب وہ آئنگری کے انتہائی کمال یعنی تاج، انگوٹھی یا نگین بنانے کے فن سے واقف ہو جاتا ہے تو اسی وقت وہ لوہے کو ٹھونکنے اور سخت جسم کو بسیط کرانے کا قصد کرتا ہے۔

انسان اور بہائم کے لیے جو چیز مشترک ہو وہ ہماری سعادت قرار نہیں دیا سکتی کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے وہ چیز ہماری غایت و کمال نہیں ہو سکتی، البتہ جو شے انسان کے لیے ہمیشہ انسان مخصوص ہے اس کو ہم سعادت قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ مفہوم تمام انسانوں کے لیے مشترک ہوگا۔ ان مخصوص انسانی سعادتوں میں سے بعض تو تمام کے لیے عام ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یعنی اس میں تمام انسان مشترک ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف چند خاص افراد تک محدود ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سعادت خاص الخاص ہوتی ہے جس پر تمام سعادتوں کی انتہا مبنی ہے۔ وہی تمام سعادتوں کا اہل مدعا اور انتہائی کمال ہے۔

۳۰۸

تمام انسانوں اور حیوانوں میں جو امور مشترک ہیں وہ کھانا، پینا اور مختلف راحتیں ہیں، لیکن یہ سعادت نہیں، نہ یہ انسان کا وہ انتہائی کمال میں جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے۔

انسان کی بحیثیت انسان ہونے کے عام سعادت یہ ہے کہ تجربہ یہ، فکر و رویت اور غور و خوش کے بعد اس سے افعال کا صدور ہو۔ اس قسم کی سعادت ہر انسان کے لیے موجود ہے، ہر اک اس سے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے، اور اپنے انسانی رتبے کے لحاظ سے اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ یہ عطیہ قدرت ہے جو فطری اور جعلی طور پر تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے جس کے استعمال کے لحاظ سے مختلف انسان ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

وہ سعادت خاص جو مخصوص افراد کی غایت ہے وہ اہل علم یا اہل فن کے ماہرین کے لیے مختص ہے اس غایت کے تحقق میں افراد مختلف المراتب ہوتے ہیں اور ان مراتب کا تفاوت ان کے علوم و صنائع اور حالات کے لحاظ سے متعین کیا جاسکتا ہے جن کے تحت ان کے افعال غور و فکر کے بموجب سرزد ہوتے ہیں۔

ان سعادتوں کے مقابلے میں جو مختلف شقاوتیں پائی جاتی ہیں ان کا تذکرہ یہاں غیر ضروری ہے۔ کیونکہ ہر ایک شقاوت کا علم اس کے مقابل کی سعادت سے ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ منطق میں بتلایا گیا ہے کہ متقابلات کا علم ساتھ ساتھ ایک ہی حالت میں ہوتا ہے۔ پس ہر انسان کو چاہیے کہ اپنے طبقے اور مرتبے کے لحاظ سے اس سعادت کے حصول کی انتہائی کوشش کرے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔

اگر سعادتیں کثیر اور مختلف نہ ہوتیں تو سعید حقیقت میں وہی انسان ہوتا جس کو فلسفے کے تمام مسائل پر عبور ہوتا، جو تمام صنعتوں سے واقف ہوتا اور حکمت سے کامل طور پر فیض یاب ہوتا اس صورت میں دوسرے انسانوں کا وجود مٹ ہو جائے گا، نہ ان کی کوئی غایت ہوگی اور نہ ان کے لیے کوئی کمال باقی رہے گا۔ حکماء نے غایت زندگی کے اعتبار سے لوگوں میں اختلاف پایا ہے بعض

انسان تو وہ ہوتے ہیں جن کی غایت حیات لذت ہوتی ہے اور جس کے حصول میں وہ اپنی تمام جدوجہد صرف کرتے ہیں۔ جب وہ لذت سے سیر ہو جاتے ہیں تو جس چیز کو انھوں نے سعادت قرار دیا تھا اس سے الگ کر مزید لذت کے خواہاں ہوتے ہیں اب یہی سعادت ان کے حق میں شقاوت اور وبال جان ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ سعادت کو شقاوت سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔

اسی طرح جب صاحب ثروت بیمار ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ سمجھتا ہے کہ صحت اس کے لیے سعادت ہے اور صحت مند کو جب کسی رسوائی کا سامنا ہوتا ہے تو اس وقت وہ خیال کرتا ہے کہ اس کے لیے عزت عین سعادت ہے۔ لیکن یہ ایک بدیہی بات ہے کہ سعادت ایک مستقل شے ہے۔ وہ کبھی شقاوت میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ نہ اہل سعادت کی حالت میں کوئی تغیر ہو سکتا ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ جس شخصیت کے لحاظ سے وہ سعید ہو اسی کے لحاظ سے وہ فقی ہو جائے۔

۳۹۹ ارسطو ظاہر نے سعادت کے مختلف اقسام قرار دیے ہیں۔ سعادتِ نفس، سعادتِ بدن، سعادتِ خارج از بدن اور جو بدن سے تعلق رکھتی ہو۔ سعادتِ نفس، جیسے علوم، معارف، حکمت۔

سعادتِ بدن، جیسے جمال، صحت، مزاج۔

سعادتِ خارج از بدن، جیسے نیک اولاد، شریف احباب، دولت و ثروت،

شرف و نسب۔ لیکن ہر ایک سعادت قصویٰ تک نہیں پہنچ سکتا، اور نہ اس کے ہر طالب کو کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ جو شخص سعادتِ قصویٰ پر فائز ہوتا ہے اس کی علامت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ مسرور رہتا ہے، اس کی امیدوں میں وسعت خیالات میں بلندی اور دل میں اطمینان و سکون پایا جاتا ہے۔ وہ دنیوی امور سے بہت کم مضطرب و غموم ہوتا ہے ظاہری حیثیت سے وہ لوگوں سے میل جول رکھتا ہے، لیکن باطنی حیثیت سے وہ ان سے مختلف ہوتا ہے۔ وہ محض اپنی فطرت سے نہ کہ کسی اور امر کی بنا پر مسرور و مطمئن ہوتا ہے، اور اس کی یہ حالت ہمیشہ قائم رہتی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔

## فلسفۂ ابن سکویہ

### نفسیات و اخلاقیات

۳۱۰ سکویہ یا ابن سکویہ کی کتاب سعادت کی تلخیص میں ہم نے اس امر کی

توجہ کی ہے کہ اس کا فلسفیانہ مسلک محض ارسطاطالیسی ہے۔ وہ اپنے اسلاف، ماحصون و متاخرین فلاسفۃ اسلام کی طرح یونانی فلسفہ کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ اس نے معلم اول کی عظمت و شان کو اس درجہ بلند کیا کہ اس کو قابل پرستش بنادیا۔ ابن مسکویہ کی اہم کتاب ”ترتیب السعادت“ بھی ارسطو کی ”تالیفات پر مبنی ہے۔ اس کی ترتیب و تمویب اور اس کی غایت تصنیف میں وہی انداز اختیار کیا گیا ہے جس کو ابن ہیثم نے اپنی کتاب ”اعتراف“ میں پیش نظر رکھا تھا اس طرح ارسطو اسلامی فلسفیوں کے لیے ایک اعلیٰ نمونہ قرار پاتا ہے، لیکن یہی ارسطو ائمہ صوفیہ مثلاً غزالیؒ اور علی فلاسفہ جیسے ابن خلدون وغیرہ کا سخت ترین دشمن ہے۔

ابن مسکویہ کی تالیفات کا (جن سے اس کا فلسفہ ماخوذ ہے) مطالعہ کرنے والے پر واضح ہو گا کہ ارسطو کے نظام فلسفہ سے عام طور پر واقف ہونے کے بعد ابن مسکویہ چہ چیز نے زیادہ اثر کیا وہ ارسطو کے تصنیفات کا اخلاقی پہلو تھا۔ اس نے اور علوم کی بہ نسبت علم النفس کی جانب خاص طور پر توجہ کی ہے۔ اس سے اس کا مقصد نفس کے حالات اور اس کے تغیرات کے مطالعے کے ذریعے اس کو تہذیب دینا تھا۔ ابن مسکویہ کی تعلیمات میں اس کا یہ میلان اس حد تک اثر انداز ہوا ہے کہ اس نے فلاسفہ کی تعلیم کے بالکل برعکس طریقوں کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ بجائے اس کے کہ فلسفہ کے میدان کارہر و منطقی برہان اور قیاسات کا مطالعہ کرے جو فہم و ادراک کے لیے آلات و وسائل کا درجہ رکھتے ہیں ابن مسکویہ نے اس کے برعکس اصول کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ ”کتاب السعادت“ کے صفحہ ۲۶ میں کہتا ہے:-

”بعض اتباع ارسطو کا (جنہوں نے اس کی کتابوں کا درس دیا) خیال ہے کہ معلم کو چاہیے کہ اخلاق کی کتابوں کا مطالعہ کرے تاکہ اس کے نفس کی تہذیب ہو جائے اور خواہشات کی آلائش دور ہو جائے، مختلف عوارض کا بوجھ کم ہو جائے اس میں حکمت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو، شہوتوں کے انہماک اور مختلف جسمانی کمزورتوں کے ترک کرنے کا اعتراف کرے، نیز اس کو اس امر کا علم ہو جائے کہ ان میں سے اکثر خواہشات ادنیٰ درجے کی ہیں، اس کے بعد وہ ان سے آزاد ہونے کی کوشش کرے۔ پھر وہ حکماء کی مختلف تعلیمات کا مطالعہ کرے تاکہ

برہان کے اصول سے واقف اور اس کے طریقوں سے مانوس نہ جائے، لیکن اس میں بالکل منہک ہی نہ ہو جائے۔

## مسکویہ اور مثل اعلیٰ

۳۱۱

ابن مسکویہ نے انسان کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا ہے جو اس مثل کے مشابہ ہے جس کو ابن باجہ نے رسالہ ”مہد بہر متوعدہ“ اور ابن طفیل نے ”حی بن یقطان“ میں پیش کیا ہے۔ لیکن ابن مسکویہ نے اپنے مثل اعلیٰ پر عاجلانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ سعادت تصوی کا حاصل ہے اور وہ سبب جس کو سعادتِ مکتسویٰ حاصل ہو جاتی ہے نہایت قابلِ رشک ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ایسے امور کا مشاہدہ کرتا ہے جن میں کبھی تغیر نہیں ہوتا، اور نہ ان کا تغیر ممکن ہی ہے۔ وہ ان تمام امور کا ایسی آنکھ سے مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی قسم کی غلطی اور خطا واقع نہیں ہوتی نہ وہ فساد کو قبول کرتی ہے۔ اس کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایک وجود (دنیوی زندگی) کو بھونک کر دوسرے کامل وجود (موت) کو اختیار کرنے والا ہے۔ گویا وہ اپنے وطن کی طرف جارہا ہے جس سے وہ واقف ہے اور اس کی عیش و راحت اور ان کے رہنے والوں پر کامل اطمینان رکھتا ہے۔“

اس کے بعد ابن مسکویہ نے اس کی مزید تشریح کی ہے۔ اس نے ملوک اور اصول میں صد فیاد کے دقیق عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔  
”جوں جوں انسان اس منزل سے قریب تر ہو جاتا ہے اس کی مسرت، اطمینان و سکون میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وثوق و یقین کا مرتبہ سوائے مشاہدے و معائنے کے خبر و حکایت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور جب تک حقیقت تک رسائی نہ ہو جائے نفس سکون نہیں پاتا۔ واصلین حقیقت کے کئی مدارج ہوتے ہیں اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک شخص آنکھ سے دیکھتا ہے، لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض دور کی اشیاء کو واضح طور پر



دیکھتے ہیں، بعض ایسے ہیں جو قریب سے بھی اس کو ایسا دیکھتے ہیں جیسے کوئی پروہ کی آڑ سے دیکھے۔ ان دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ اسی طرح یہ جتنی آنکھ جس قدر غور و فکر کرتی ہے اور اپنے محسوسات کی تحقیق میں مداومت کرتی ہے اسی قدر اس میں ضعف و نکان پیدا ہوتی ہے۔ برخلاف دوسری آنکھ کے جس کی حالت اس کے برعکس ہے، کیونکہ غور و فکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور دوامی مطالعے سے اس میں جلا اور سرعت اور اک کا اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی بصیرت میں روز افزوں ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کو ایسے امور کا ادراک ہونے لگتا ہے جو اس کے نزدیک غیر مدرک اور غیر معقول تھے۔

## حکمت اور فلسفے میں فرق

ابن مسکویہ حکمت و فلسفے میں امتیاز کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ حکمت نفسِ ناطقہٴ عینہ کی ایک فضیلت ہے، اور وہ یہ ہے کہ موجودات کا جیسے کہ وہ ہیں علم ہو جائے۔ اگر تم چاہو تو کہو کہ حکمت امورِ اہنیہ اور امورِ انسانی کے ادراک کو کہتے ہیں اور اس علم کی غایت یہ ہے کہ انسان کو معقولات کا ادراک ہو، اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے کن پر عمل پیرا ہونا چاہئے اور کن سے غفلت برتنی چاہیے۔ ابن مسکویہ نے فلسفے کی کوئی تعریف نہیں کی۔ البتہ اس کی دو قسمیں کی ہیں۔

۱۔ نظری، ۲۔ عملی۔

جب انسان ان دونوں حصوں کی تکمیل کر لے تو اس کو کامل سعادت نصیب ہوگی۔

نظری حصہ انسان کے اس پہلے کمال پر مشتمل ہے جس کا حصول اس کی عقلی قوت کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس کو ان امور کا اس طرح ادراک ہونے لگتا ہے کہ اس کی نظر اس کی تصدیق کرتی جاتی ہے۔ وہ اپنے اعتقاد میں غلطی نہیں کرتا نہ کسی

حقیقت میں شک کرتا ہے اس طرح اس کا علم علم الہی پر مبنی ہوتا ہے جس سے اس کو کامل وثوق سکون و اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔

انسان کا دوسرا کمال اس کی قوت ماحول کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ اس کا اخلاقی کمال ہے جس کی بنیاد اس کے قوی اور خاص افعال کی ترتیب پر قائم ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام افعال اس کی قوت ممیزہ کے مطابق منظم اصول پر صادر ہونے لگتے ہیں۔ ان کی انتہا اس تدبیر مدنی پر ہوتی ہے جو عامۃ الناس میں رائج ہے اور جس سے جماعت میں تنظیم پیدا ہوتی ہے۔ اولیک مشترک سعادت حاصل ہوتی ہے۔ (Bonheur Commun) اس مسکوئیہ کے غلطی کے رو سے انسانی کمال کی غایت یہ ہے کہ تمام موجودات کو ان کی کمالات اور ذوات کے ساتھ معلوم کر لے نہ ان کے عوارض و خواص کے ذریعے جو ان کو غیر تنہا ہی قرار دیتے ہیں۔

ابن مسکوئیہ کا یہ اعتقاد ہے کہ جو شخص علم و عمل کے لحاظ سے اس رتبے پر فائز ہو جائے وہی درحقیقت عالم ہے۔ اور اس کو عالم صغیر سے موسوم کرنا ناجائز ہوگا۔ کیونکہ تمام موجودات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہوں گی، اور وہ ایک گونہ موجودات کے ساتھ متحد ہو جائے گا، پھر اپنی استعداد کے موافق اپنے افعال کے ذریعے انھیں منظم کرے گا۔ اس طرح وہ اس دنیا میں اپنے خالق جل شانہ کا خلیفہ قرار پاتا ہے اس سے کوئی غلطی سرزد نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کے نظام اول سے جو سراسر حکمت پر مبنی ہے خارج ہوتا ہے۔ اس وقت وہ ایک باکمال عالم ہو جاتا ہے جس کو دائمی وجود و بقائے سرمدی حاصل ہوتی ہے اور وہ اپنی اپنے مولیٰ اسے فیض قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے اور ایسے تقرب کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے جس کے سامنے کوئی حجاب حایل نہیں ہو سکتا۔

اگر انسانوں میں سے کسی کے لیے بھی فی حد ذاتہ اس درجے تک پہنچنا ممکن نہ ہوتا تو اس کی حیثیت فنایت کے لحاظ سے بالکل حیوانات یا نباتات کی طرح ہو جاتی ہے۔

جو لوگ علم میں متوسط درجہ رکھتے ہیں اور جن کی اس علم کی انتہا تک

رسائی نہیں ہوتی ان کو بعثت اور خلود اور موت پر انسانی حیات کے اختلاف کے متعلق شکوک لاحق ہوتے ہیں اس وقت ان پر محمد کا لفظ صادق آتا ہے اور وہ حکمت کے دائرے اور سرحد کے حدود سے خارج ہو جاتے ہیں۔

ابن مسکویہ کی رائے میں فلسفہ انسانی حیات کی اہل غایت ہے۔ وہ دائمی ترقی کی شاہراہ پر چلنے کے لیے علم و عمل کا ایک مجموعہ ہے وہ وجود کی اعلیٰ غایت اور خالق و مخلوق میں عقلی و روحانی رابطہ اور فیض ربانی کے قبول کی استعداد پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ یہ انبیاء و حکماء اور علماء کا مرتبہ ہے جو عالم تاسم اور خالق کے خلفاء ہیں۔

۳۱۳

## ابن مسکویہ کے فلسفے کی روسے ملوک کی حیثیت

ابن مسکویہ کہتا ہے، ہم نے تصریح کی ہے کہ بادشاہ اپنے ضروریات کی کثرت کے اعتبار سے سب سے زیادہ محتاج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حضرت ابوبکر صدیق کے قول کی جانب اشارہ کرتا ہے جو آپ نے اپنے ایک خط میں فرمایا تھا کہ: "نیا اور دین میں سب سے زیادہ شقی ملوک ہیں۔" اس قول کو نقل کرتے ہوئے ابن مسکویہ بادشاہوں کی اس طرح توصیف کرتا ہے۔

جب کسی کو بادشاہت عطا ہوتی ہے تو خدا نے تعالیٰ اس کے ہاتھ کو اس کے مال و دولت کی طرف سے روک دیتا ہے لیکن دوسروں کے املاک کی جانب اس کے قلب کو مائل کر دیتا ہے، اس کی آنکھیں غمگین کر دیتا ہے اور اس کے سینے کو حرص و ہوس سے بھر دیتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ذرا سی شے پر بھی حد کرنے لگتا ہے، اور جس قدر بھی اس کو ملے کم سمجھتا ہے، اور راحت اور عیش کے باوجود طول رہتا ہے، اگر اس کی عیش و عشرت کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو نہ اس کو بغیر آتی ہے اور نہ وہ بر دباری اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک کھوئے درہم اور نظر فریب مسراب کے مانند ہے۔ اس کی ظاہری حالت نہایت چست و چالاک ہوتی ہے مگر اس کا

باطن رنج و الم سے پُر مردہ ہوتا ہے اس طرح جوں جوں اس کی عمر زیادہ ہوتی جاتی ہے نفس میں اضمحلال ہونے لگتا ہے اس کا حساب بھی اسی طرح شدید ہوتا جاتا ہے اور اس کے گناہوں کے معافی کی بہت کم توقع رہتی ہے۔ اہ! بادشاہوں کی حالت واقعی قابلِ رحم ہوتی ہے۔“

ابن مسکویہ کہتا ہے: میں نے ایک بلند مرتبہ بادشاہ کو اس قول (یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بادشاہوں کے متعلق جو فرمایا ہے) کو دہراتے ہوئے سنا ہے اور اپنی حالت کو بالکل اس کے مطابق پا کر آنسو بہاتے ہوئے دیکھا ہے جو شخص بادشاہوں کے خدام اور ان کے تخت و تاج، ان کے فرش اور سامان آرائش اور ان کے اطرافِ غلاموں، گھوڑوں اور دربانوں کا جمع دیکھے وہ مہبوت ہو جائے گا، اور انھیں نہایت ہی مسرور و شادان خیال کرے گا، لیکن قسم اس پر در دگار کی جس نے انھیں پیدا کیا اور ہمیں ان کے اشتغال سے محفوظ رکھا، وہ اپنے موجودہ اشتغال میں اس قدر نہنگ ہیں کہ انھیں اس کی خبر نہیں کہ ایک دور کا شخص انھیں کس حالت میں پارہا ہے وہ شب و روز اپنے افکار میں سرگرداں رہتے ہیں اور اپنی ہی ضروریات کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں۔“

## نفس کے متعلق بحث

۳۱۴

ابن مسکویہ نے نفس کی تین قوتوں پر بحث کی ہے:-

۱۔ نفس بہیمی، جو سب سے ادنیٰ ہے۔

۲۔ سبعیہ (جو سبع سے منسوب ہے اور یہ لفظ باع کا مفرد ہے) یہ اوسط درجے کا نفس ہے۔

۳۔ نفس ناطقیہ، ان سب میں اعلیٰ ہے۔

یہ تینوں قوتیں جنھیں ابن مسکویہ ”نفس ثلاثہ“ سے تعبیر کرتا ہے، جب متصل ہو جاتی ہیں تو ایک شے بن جاتی ہیں اور اس کی ذات اس وقت باوجود

اپنے تغاور و کثرت کے ایسی قائم رہتی ہے کہ گویا اس کے ساتھ اتصال ہی نہیں ہوا۔ اس کے بعد سکویہ نے نفس عاقلہ کی سیاست پر روشنی ڈالی ہے۔ کہتا ہے کہ اس شخص کی مثال جو نفس عاقلہ سے غفلت برتے اور اس پر سلطان شہوت کو مسلط ہونے کا موقع دے اس انسان کی سی ہے جس کے پاس ایک اعلیٰ سرخ یا قوت ہو اور وہ اس کو دکھتی آگ میں پھینک دے۔

پھر اس نے بقائے نفس اور معاد کے متعلق ارسطو کے خیالات کی تشریح کی ہے اور اس کے قول سے جو کتاب "الاخلاق" سے ماخوذ ہے استدلال کیا ہے۔ لیکن وہ قول جو ابن سکویہ نے اس بارے میں ارسطو سے نقل کیا ہے معاد کے عقیدے کی طرف نہیں لے جاتا۔

پھر ابن سکویہ نے نفوس کے علاج پر خیال آرائی کی ہے۔ کہتا ہے کہ کب سے پہلے امراض کا مبداء دریافت کر لیا جائے کہ یہ ہمارے نفوس ہی میں تو نہیں۔ اگر ذات ہی ان کا مبداء و قرار پائے جیسے ادنیٰ اشیاء میں غور و فکر کرنا اور ان پر ہر جلدی سے رائے زنی کرنا، انہوں کا شعور، امور عارضہ اور موقع سے خوف، حملہ آور شہوتیں وغیرہ، تو ایسی صورت میں اس کا علاج ان امور کے ذریعے کرنا چاہیے۔ ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر اس کا مبداء مزاج اور جو اس ہو مثلاً سستی جس کا مبداء حرارت قلب کا ضعف، کلمنہ ی اور عیش پرستی وغیرہ ہے یا عشق جس کا مبداء اطمینان اور بیکاری کے زمانے میں نظر بازی ہے تو اس کا بھی علاج ان امور کے ذریعے کرنا چاہیے جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔

اس کے بعد ابن سکویہ نے "نفس انسانی کے صحت کی حفاظت" انسان کو اپنے نفس کے عیوب کی معرفت کے ذریعے "اور نفس انسانی کی صحت کے عود کرنے کے طریقوں سے" بحث کی ہے۔

ابن سکویہ نے عدالت اور ان فضائل کے متعلق جو غفت، شجاعت، سخاوت اور عدالت کے تحت ہیں، نیز انسانی فضائل کے مراتب کے متعلق تفصیلی بحث کی ہے۔ بعد ازاں ارسطو کے خیال کے مطابق معاد کے موضوع پر روشنی ڈالی ہے اور سخاوت اور خیر کی لذت کی تشریح کی ہے۔ ان میں سے اکثر فضول کے مطالعے سے

ہمارا خیال لارڈ آؤر بری کی ان کتابوں کی طرف جاتا ہے جو مسرات حیات کے  
تفصیل کی ہیں۔ یہ کتابیں علم اخلاق، آداب خاصہ و عامہ، علم نفس اور حکمت انسانی پر  
متمثل ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے تعاون، اتحاد، صداقت، محبت کے انواع و اقسام  
کے مہاب اور اس محبت سے بحث کی ہے جو آفات سے محفوظ ہے۔  
جس طرح کہ ابن مسکویہ نے ان مختلف فضائل کا تذکرہ کیا ہے جن کے  
ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے اسی طرح اس نے ان رذائل کی بھی تصریح کی ہے  
جن سے نفس کے محبوب پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ضعف کے اسباب کو بھی واضح  
کیا ہے۔ مثلاً ہتھور، بزدلی، خود پسندی، فخر، مزاح، تجبر، استہزاء، بیوفائی، ظلم،  
نیز غضب، بزدلی، ہستی، خوف کے اسباب و تذکرہ اور موت کے خوف و حزن  
کے علاج کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن مسکویہ کے اس فلسفے کا جس پر اس کی کتاب  
”مہذب الاخلاق“ متمثل ہے بہترین حصہ وہ عدیم المثال فصل ہے جو اس نے موت کے  
خوف کے علاج کے عنوان سے لکھی ہے۔ یہ اس فصل سے مشابہ ہے جس پر  
فرانس کے فلسفی جیمو نے اپنی کتاب ”عقیدہ مستقبل“ کو ختم کیا ہے۔ ابن مسکویہ  
کہتا ہے:-

”موت کا خوف اسی شخص کو ہوتا ہے جو یہ نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیلئے یا  
اس کو یہ نہیں معلوم کہ اس کا نفس کہاں منتقل ہو رہا ہے یا اس کو یہ گمان ہوتا ہے کہ  
اس کے بدن کی تباہی اور اس کی ترکیب کے باطل ہونے کے بعد اس کی ذات یا  
نفس بھی بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ یا اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ موت کی اذیت  
ان امراض کی تکلیف کے بہ نسبت جو اس کو اکثر لاحق ہوتے رہتے ہیں اور جو موت  
کا بھی باعث ہوتے ہیں، بہت شدید ہوتی ہے۔ یا وہ اس سزا کا قصد کرتا ہے  
جو موت کے بعد اس کو دی جائے گی۔ یا اس چیز کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ

موت کے بعد کس قسم کے واقعات سے اس کا سامنا ہوگا۔ یا اپنے مال و اسباب کے ترک کرنے کا تاسف ہوتا ہے۔ یہ تمام ادہام باطلہ ہیں اور ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔“

ابن مسکویہ کا فلسفہ اس جزو سے عاری نہیں جو شریعت کے ساتھ مخصوص ہے، نیز وہ ان امور پر حاوی ہے جو شریعت کی رو سے انسان پر اپنے خالق کی اطاعت کے لیے لازمی ہیں۔ پھر اس امر کی بھی توضیح کی گئی ہے کہ انقطاع عن اللہ کے کیا اسباب ہیں اور یہ بتلایا گیا ہے کہ شریعت کے احکام عدالت پر مبنی ہوتے ہیں اور انس و جنس کی دعوت دیتے ہیں اور معاملات میں شریعت کا لزوم اور حاکم کے لیے رعیت کی دلجوئی کس حد تک ضروری ہے۔ خلاصہ یہ کہ ابن مسکویہ کا تخلیقی فلسفہ جو نہایت ٹھوس اور مناسب الاجزاء ہے ایک ایسا کسب یا مجموعہ ہے جس کی ترکیب مندرجہ ذیل اجزاء سے ہوئی ہے۔ فلسفہ یونان کا وہ حصہ جو ارسطو کی تعلیمات کے مطابق ہے، بالخصوص وہ جو نفسیات و اخلاقیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسلامی فلسفہ کے وہ اصول جن میں عقلی و دینی تصورات کی جاسشتی بھی پائی جاتی ہے، اور حکمت حیات و آداب عامہ و خاصہ۔

ہم ابن مسکویہ کو ایک مستقل فلسفی قرار دیتے ہیں جس نے اپنے پیشروں سے کسی کی راوش کو اختیار نہیں کیا۔ اس نے ”تہذیب الاخلاق“ میں فلسفہ کے اصولی مسائل مثلاً عقل، روح، خالق، اسرار و وجود انسانی، حیات عقلی اور عقائد دینی کی غرض و غایت سے بحث نہیں کی جن کو انسانی زندگی سے بحیثیت کفر اور ایمان خاص تعلق ہے۔ بخلاف اس کے وہ ایک ایسا فلسفی ہے جو ارسطو کے فلسفے پر عبور رکھتا ہے، جس کو وہ درجہ تقدس تک پہنچاتا ہے۔ اس کا مقصد وہی ہے جو شوینہور کی کتاب ”حکمت الحیاء“ (La Sagesse de le Vie) کا تھا یعنی فرو کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا جائے جس کے حصول میں وہ کوشاں رہے اور وہی اس کی سلی جد و جہد کا محور ہو۔ جب وہ اس منزل کو پہنچ جائے تو وہ کمال کے

سے (The Wisdom of Life) یہ کتاب شوینہور کی بڑی کتاب (Parerga etc) کے ایک باب

کا ترجمہ ہے۔

انتہائی مرتبے پر فائز ہو جائے گا۔ پس ابن مسکویہ کے فلسفے کے اساسی اصول جو اس کی کتاب ”تہذیب الاخلاق“ سے ماخوذ ہیں محض وہ علمی تصورات ہیں جو اس شخص کے لیے جو ان حکیمانہ اصول پر کاربند ہونا چاہے نہایت نفع بخش ہیں۔

## ابن مسکویہ کا فلسفہ

### صانع، نفس اور نبوت کا ثبوت

ابن مسکویہ کے فلسفے کا یہ حصہ ماوراء الطبیعیات کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے۔ اور فلاسفہ اہل البین کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے متعلق ابن مسکویہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ذریعے دینی عقاید میں مدد ملی جائے۔<sup>۱</sup> ابن مسکویہ نے اپنے ماوراء الطبیعیاتی فلسفے کو تین مسائل اور تین فصلوں میں منقسم کیا ہے۔ ہر مسئلے میں دس فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ صانع کے اثبات سے متعلق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر عقلی دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس سے پیشتر اس نے ایک مختصر مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ یہ امر ایک حیثیت سے سہل ہے اور ایک طرح سے دشوار۔ خدا کے تعالیٰ کے لحاظ سے وہ سہل ہے۔ کیونکہ وہ تو ایک روشن آفتاب ہے، لیکن ہمارے عقول کے ضعف اور عجز کے لحاظ سے وہ دشوار ہے۔ تاہم جو شخص ایسے امر کا متلاشی ہو جس کا حصول اس کے لیے لازمی ہے تو اس کی راہ میں جس قدر بھی دشواریاں پیش آئیں انھیں وہ صبر و استقلال سے برداشت کرے گا۔ ہم اس امر کے محتاج ہیں کہ اپنے نفوس کو ان ادوارم سے منزہ کر لیں جو جو اس سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے معقولات صحیحہ میں مغالطہ ہوتا ہے۔ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے، کیونکہ اکثر امور میں وہ عادت اور عامۃ الناس کے خیالات کے برعکس ہے۔ مسئلہ اولیٰ کے اس فصل کے دوران میں



ہیں اس کی ایک عبارت ملتی ہے جس پر عرب کے بعض ادیبوں نے بہت زور دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس سے ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقائی واقفیت کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

انسان موجودات کی آخری کڑی ہے، جس پر تمام ترکیبات منہتی اور ختم ہو جاتی ہیں، اور اس کے جوہر روشن یعنی عقل پر گونا گوں ہیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالم وجود میں آیا تو وہ اشیاء جن کوئی نفع اولیت حاصل تھی اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں۔“

مسئلہ اولیٰ کی دوسری فصل میں اس نے اس امر کی تشریح کی ہے کہ صانع کے اثبات میں تمام قدماء کو اتفاق ہے۔ کسی کو بھی اس سے انکار نہیں۔ اس کا شخص یہ ہے کہ حکمائے توحید کی تعلیم دی اور عدل کے احکام اور الہی سیاسیات کے نفاذ کو مختلف زمانوں اور حالتوں کے لحاظ سے لازمی قرار دیا۔ اس کے بعد اس نے حرکت کے ذریعے سے صانع کے وجود پر استدلال کیا ہے۔ اور کہتا ہے کہ تمام کائنات میں دلالت کے اعتبار سے صانع کا وجود سب سے زیادہ واضح اور اولیٰ ہے۔ حرکت سے اس کی مراد چھ چیزیں ہیں: —

(۱) حرکت کون - (۲) فساد (۳) نمو - (۴) نقصان - (۵) استحالة۔

(۶) نقل مقام۔

اس کے بعد اس نے اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ ہر متحرک میں ایک محرک کے ذریعے حرکت ہوتی ہے جو اس سے غیر ہوتا ہے۔ تمام اشیاء کا محرک غیر متحرک ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس کے تمدنی طوے پر صانع کی وحدانیت اور اس کے غیر جسمانی اور ازلی ہونے کو ثابت کیا ہے، اور اس باب میں سب سے عجیب و غریب فصل وہ ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ صانع کا علم سبلی طریقے سے ہو سکتا ہے نہ کہ ایجابی۔

نویں فصل میں اس امر کی تشریح کی گئی ہے کہ تمام اشیاء کا وجود خدائے تعالیٰ کے فیض سے ہے۔ اس فصل میں جوہر اور عرض پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو لاشیٰ محض سے پیدا کیا ہے

اور ان میں محض صورتی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔  
یہ ہے اختتام ابن مسکویہ کے پہلے مسئلے کا جو اثبات صانع کے متعلق ہے۔  
اس کے بعد اس نے دوسرے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو نفس اس کے  
احوال اور اس کے ثبوت کے متعلق ہے۔ اس کے خیال کی رو سے نفس نہ جسمانی  
شے ہے اور نہ عرض ہے وہ تمام موجودات غائب و حاضر، معقول و محسوس کا  
ادراک کرتا ہے۔

مسئلہ کلام ایک پیچیدہ بحث پر ختم ہوتا ہے، یعنی نفس کے مدرکات کے  
ادراک کرنے کی کیفیت پر آیا اور اک کثیر اجزا کے ذریعے ہوتا ہے یا مختلف  
طریقوں سے یا مدرکات کی تعداد مرکبات کی اتنی ہوتی ہے۔  
اس فصل میں ابن مسکویہ نے فلکیات سے متعلق ایک غلطی کی ہے۔ اس کا  
اندازہ تھا کہ آفتاب زمین سے ایک سو ساٹ گنا زیادہ بڑا ہے حالانکہ آجکل  
علوم جغرافیہ اور کونزمو جغرافیا اور فلکیات کی رو سے آفتاب زمین سے ایک ملین  
تین سو گنا زیادہ بڑا ہے۔

پھر اس نے نفس کی اس حیثیت میں جس کا تنقل ہوتا ہے اور اس حیثیت  
میں جس کا احساس ہوتا ہے فرق قائم کیا ہے، نیز اثباتے مشرکہ اور ثبائے متباہنہ  
میں بھی فرق کیا ہے۔

اس کے بعد نفس کے خلود پر بحث کی ہے اور اپنے خاص انداز میں اس  
امر کو ثابت کیا ہے کہ نفس ایک زندہ اور باقی جوہر ہے جو موت اور فنا کو قبول  
نہیں کرتا۔ وہ بعینہ حیات نہیں ہے بلکہ جس شے میں بھی وہ پایا جاتا ہے اس کو حیات  
عطا کرتا ہے۔ بعد ازاں اس نے نفس کی بقا کے متعلق افلاطون کے دلائل کی توضیح  
کرتے ہوئے کہا ہے کہ نفس کے ایک کمال کا مرتبہ ہوتا ہے جس کو سعادت سے  
تعبیر کرتے ہیں اور ایک انحطاط کی حالت ہوتی ہے جس کو شقاوت کہتے ہیں۔ نیز  
یہ بھی بتلایا ہے کہ نفس کی بدن سے مفارقت کے بعد کیا حالت ہوتی ہے اور موت  
کے بعد اس کو کیا واقعات پیش آتے ہیں۔

اس کے ساتھ ایک فصل میں اس نے سعادت اور اس کے حصول کے طریقے پر

بحث کی ہے اور یہ ابن مسکویہ کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ چنانچہ اس نے کتاب تہذیب الافلاک میں اس کی توضیح کی ہے اور اس کے متعلق ایک خاص کتاب مرتب سعادۃ لکھی ہے جس کی ہم نے اس سے قبل تلخیص پیش کی ہے۔

پھر اس نے تیسرے مسئلے یعنی نبوت کے متعلق بحث کی ہے، اور موجودات عالم کے مراتب اور ان کے باہمی اتصال کی تشریح کی ہے۔ اس کے بعد انسان اس کے عالم صغیر جوئے اور اس کے قوی کے موجودات عالم سے متصل ہونے پر روشنی ڈالی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیضان سے جو اس ختمہ کے ارتقا کی کیفیت بیان کی ہے جس کی انتہا قوت مشترکہ پر ہوتی ہے اور پھر کسی مادہ کی قوت پر۔

پھر ابن مسکویہ نے وہی اور اس کی کیفیت بیان کی ہے اور اس مسئلے سے بحث کی ہے کہ عقل اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک واجب الاطاعت بادشاہ کے مانند ہے، اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ روایات صادقہ و نبوت ہے۔ اس کے علاوہ اس نے نبوت اور کہانت کی بنی مرسل و غیر مرسل اور بنی و عینی میں فرق واضح کیا ہے۔

کتاب فوذا الصغر کی طرف جو ان تمام مباحث پیشل سے شیخ علامہ فرامی جزائری نے (جنہوں نے جنگ عظیم کے زمانے میں دمشق میں وفات پائی) ہماری رہبری کی ہے۔ انھوں نے اس کتاب کو نوادرات کتب کی صف میں جگہ دی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ابن مسکویہ نے اس کتاب کی بنیاد فلسفہ اہل بیت کے اصول پر رکھی ہے اور اس کے ذریعے دین کی حمایت کی ہے۔ اس میں اہم مطالب اور نادر اشارات ملتے ہیں۔ اس کی عمارت کا انداز اسی نوعیت کا ہے جو اس کی کتاب تہذیب الافلاک و تطہیر الاعراق کا ہے۔

## کتاب تجارب الامم

کتاب تجارب الامم کا ہم کو دو سہ حصے دستیاب ہوا ہے جو دو حصہ دہ پر

مثمل ہے اور مطبع کامپ ہول، آگتو، ڈاور، قصر میں اس کی طباعت سنہ ۱۲۱۵ھ اور ۱۲۱۹ھ میں ہوئی ہے۔ اس کی کتابت اور تصحیح استاد آدم روز محالی اور پروفیسر مارگو لیتہ کے ذریعے ہوئی ہے اور ہم کو معلوم ہو ہے کہ اس کتابت کا انگریزی زبان میں جو شرح ترجمہ سنہ ۱۹۱۹ء میں اشاعت کیا گیا انھی دونوں کی کوشش کا نتیجہ ہے

بلا جرح و ۳۵ برس کے واقعات (سنہ ۱۲۹۵ھ تا سنہ ۱۳۲۹ھ) پر مشتمل ہے دوسرے جزو میں چالیس برس کے حالات (سنہ ۱۳۲۹ھ تا سنہ ۱۳۶۹ھ) بیان کیے گئے ہیں انہیں شک نہیں کہ تاریخ میں فلسفے کو کچھ دخل نہیں، لیکن ابن مسکویہ کی تاریخ کو محض متاثر نہیں کیا جاسکتا، اس کتاب میں موفت نے تمام حوادث کا مع اسس کے اسباب اور نتائج کے ذکر کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک ایسی تاریخ ہے جو فلسفے کی شکل میں لکھی گئی ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ایک ہی شخص میں فلسفہ، تاریخ اور ادب کا اجتماع ہو جائے۔ چنانچہ یہ امر ثابت ہے کہ ابن مسکویہ فلسفی، مورخ اور ادیب تھا۔ اسی طرح کارل آئل بھی فلسفی، مورخ اور ادیب تھا اور اسی طرح گوئیے بھی۔

۳۲۰

ابن مسکویہ نے اپنی اس تالیف میں کبھی اہم حوادث کا بھی تذکرہ کیا ہے جیسے المقتدر باندہ کی خلافت، اور اس کے زمانے کے اہم واقعات، اور کبھی سہمیان کیسے ہیں مثلاً وہ کہتا ہے: ”وحدثت سنة سبع وتسعين مائتين“ ابن مسکویہ نے واقعات کے بیان کرنے میں نہایت وقت نظری سے کام لیا ہے اور کسی خرق کی جانب اری نہیں کی ہے۔

کتاب مذکور کے دوسرے حصے کو عصفہ الدولہ کی وفات پر ختم کیا ہے چنانچہ اس کا اس طرح مذکر کرتا ہے: ”اں نے بغداد پر چڑھائی کی اور قلعہ سمراج کو فتح کیا اور اس کے تمام اموال و خزانہ پر قبضہ کر لیا۔ اس کے علاوہ اس شہر کے دوسرے قلعوں پر بھی قابض ہو گیا۔ اس سفر میں اس کو ایک بیمارنا لاحق ہوئی جو صرع سے مشابہ تھی۔ اس کے علاوہ وہ ایک دماغی مرض میں بھی مبتلا ہوا جس کو بلینٹروں کہتے ہیں اس سے ابن مسکویہ کی دماغی خورم ہے۔ اس زمانے کے اطباء لیش جیا کہتے ہیں (لیکن عصفہ الدولہ نے اس کو پوشیدہ رکھا حالانکہ مول ہی میں اس کی ابتدا

ہوئی تھی۔

یہ ہیں ابن مسکویہ کی کتاب کے آخری الفاظ۔

تیسرا جزو جو آکسفورڈ اور مصر میں طبع ہوا ہے کتاب تجارب الامم کا ضخیمہ ہے اس میں اور ابن مسکویہ کی کتاب میں کوئی تعلق نہیں۔ سوائے اس کے وہ ان تمام حوادث پر مشتمل ہے جن کا تذکرہ ”تجارب الامم“ کے پہلے اور دوسرے حصوں پر چکا ہے۔ اس کی ابتدا ۳۶۹ھ سے ہوتی ہے اور ۸۹۳ھ پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ اس کا مولف وزیر ابو شجاع محمد ابن حمین الملقب ظہیر الدین اور ذرا اور ہے اس کے ساتھ ایک تاریخی قطعہ ہے جو ہلال صابی کا تب کا لکھا ہوا ہے (۳۹۳ھ) اور اس کے ساتھ اور بھی متفرق تواریخ ہیں جو امور مذکورہ بالا سے متعلق ہیں۔

تَمَّتْ

# صحت نامہ

## ”تاریخ فلاسفۃ الاسلام“

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۳	۳	۴	۱	۲	۲	۴
مقدمہ پیشانی	۲۵	۶	۲۵	۶	۲۵	۶	۲۵
(۱) کتاب	۴	۴	۴	۴	۴	۴	۴
مقدمہ	۱۱	۴	۱۱	۴	۱۱	۴	۱۱
(۲) انسان کا مادے	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳
مقدمہ	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳	۱۳
(۳) عقل	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰
مقدمہ	۲۵	۲۵	۲۵	۲۵	۲۵	۲۵	۲۵
(۴) فلسفہ	۲۶	۲۶	۲۶	۲۶	۲۶	۲۶	۲۶
مقدمہ	۳۵	۳۵	۳۵	۳۵	۳۵	۳۵	۳۵
(۵) کھول دیے	۳۶	۳۶	۳۶	۳۶	۳۶	۳۶	۳۶
مقدمہ	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷
(۶) بعد وہ بغداد	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷
نکتہ چینی	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷
چراغی	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷	۳۷



صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۱۸	۲۱	حیرت	جبروت	۳۰۶	۲	مروج ہے۔	ایا جاتا ہے۔
۲۲۰	۲۵	عربوں کی دماغ	عربوں کی چھوڑی	۳۱۱	۱۲	ایک دوست	ایک دوست
		کی پیداوار نہیں	ہوئی نہیں۔	۳۱۸	۱۲	برقوق	برقوق
۲۲۵	۱۵	اور	دہ	۳۲۹	۱۵	ونہی	ونہی
۲۲۷	۲۵	عقلیہ بیض	عقلیہ بیض	۳۳۳	۳	جرات	جرات
۲۲۸	۱۶	کے	کے	۳۳۳	۲۲	اغراض	اغراض
۲۳۰	۱۲	استقل نہیں ہوتا	استقل باقی نہیں رہتا	۳۵۳	۱۷	جن	جن کا
۲۳۱	۲۵	لائینز	لائیننٹر	۳۵۵	۱	بغت شور	بغت شور
	۲۰	کو	کے	۳۸۲	۲۳	طالقت	طالقت
۲۳۲	۱۵	لائیننٹر	لائیننٹر	۳۸۲	۲۳	باصیت باد	باصیت باد
۲۳۹	۱۲	موثرات	موثرات	۳۸۳	۲۳	باصیت باد	باصیت باد
۲۳۹	۷	افتضا	افتضا	۳۸۳	۲۳	ابو حنیفہ	ابو حنیفہ
۲۵۸	۲۳	اس منے پر	اس منے پر	۳۸۳	۱۸	اعراض کیا	اعراض کیا
۲۷۸	۱۰	تفانص	تفانص	۳۸۳	۱۸	مورف (مورفین)	مورف (مورفین)
۲۹۶	۳	علوم	مسائل	۳۸۳	۱۸	یہ نوبت کے شہر	یہ نوبت کے شہر
				۳۸۳	۱۸	سے ہیں۔	سے ہیں۔
				۳۸۳	۱۸	مابل	مابل
				۳۸۳	۱۸	بروز کا	بروز کا
۲۹۸	۲۵	اور مادے اور	مانتے ہیں جو اگلے	۳۸۳	۱۹	تادریس	تادریس
				۳۸۳	۱۹	بنو یوہ	بنو یوہ
				۳۸۳	۱۱	سعادوں	سعادوں





